PSYCHOLOGIE ET MORALE AUX XIIe ET XIIIe SIÈCLES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

PSYCHOLOGIE ET MORALE AUX XIIe ET XIIIe SIÈCLES, tome I : *Problèmes de Psychologie*, 552 pages. J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1942.

QUETELET STATISTICIEN ET SOCIOLOGUE, 564 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1912.

L'AME DU CULTE. LA VERTU DE RELIGION D'APRÈS S. THOMAS D'AQUIN, 88 pages. Louvain, Abbaye du Mont-César, 1920 *(épuisé)*.

LE DROIT NATUREL CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN ET SES PRÉDÉCESSEURS, 2e éd., 132 pages. Ch. Beyaert, Bruges, 1931.

LE QUODLIBET XV ET TROIS QUESTIONS ORDINAIRES DE GODEFROID DE FONTAINES (Philosophes Belges, t. XIV), 142 pages. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1937.

AUX SOURCES DE NOTRE GRANDEUR MORALE, 160 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1946.

CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉTAT RELIGIEUX ET LA VIE BÉNÉDICTINE, 3e mille, 105 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1946.

Du même ouvrage : une traduction italienne *(en préparation)* ; une traduction flamande : VERHANDELINGEN OVER KLOOSTERLEVEN EN BENEDIKTIJNERLEVEN, par dom Suitbert CARON, 114 pages. Louvain, Abbaye du Mont César, 1946.

PRINCIPES DE MORALE :

Tome I : *Exposé systématique*, 344 pages. Louvain, Abbaye du Mont-César, 1947.

Tome II : *Compléments de doctrine et d'histoire*, 277 pages. Louvain, Abbaye du Mont-César, 1947.

PSYCHOLOGIE ET MORALE AUX XIIe ET XIIIe SIÈCLES

PAR

D. ODON LOTTIN

MOINE DE L'ABBAYE DU MONT CÉSAR

TOME II

PROBLÈMES DE MORALE

PREMIÈRE PARTIE

ABBAYE DU MONT CÉSAR
LOUVAIN (Belgique)

J. DUCULOT, ÉDITEUR
GEMBLOUX (Belgique)

1948

Arbeitssaal der Professoren
der Phil.-theol. Hochschule
Eichstätt

—2

IMPRIMI POTEST :
Lovanii, die 23 septembris 1947.
† BERNARDUS, Abbas.
Abbatiae Reginae Cœli.

IMPRIMATUR :
Mechliniae, die 25 septembris 1947
† L.-J. SUENENS,
Vic. gen.

Universitätsbibliothek
Eichstätt

302 708

AVANT-PROPOS

Nous faisons dans cette seconde partie de notre ouvrage ce que nous avons réalisé dans la première. Nous revoyons attentivement toutes nos études antérieures, comblant les vides par de nouveaux documents, éditant les textes d'après de nouveaux témoins, bénéficiant des remarques que nos essais ont suscitées.

Cette seconde partie consacrée à divers problèmes de morale comportera deux tomes. Les tables autres que la table analytique des matières seront reléguées à la fin du second volume.

Ces deux volumes groupent une vingtaine d'études gravitant autour de quelques chefs de division.

D'abord, une série de recherches sur les lois, règles de la moralité : loi en général, loi éternelle, loi naturelle, à laquelle sont associés les concepts de syndérèse et de conscience. L'étude sur la nature de la conscience est suivie de deux essais sur la valeur normative de la conscience et sur la manière dont, au XIIIe siècle, on résolvait les doutes de conscience.

Un autre groupe s'attache à la moralité comme telle (moralité intrinsèque, indifférence des actes moraux) et à la responsabilité engagée dans certains actes (mouvements indélibérés de l'appétit sensitif, divers cas d'ignorance).

Un troisième groupe concerne la théorie des vertus morales : premières définitions et classifications des vertus, les vertus cardinales en général et leurs ramifications, la connexion des vertus, la vertu de prudence, la vertu de justice. Cette étude des vertus est complétée par une enquête sur les dons du Saint-Esprit et leur classification.

L'ouvrage se termine par un aperçu synthétique sur le rôle de la raison dans la morale de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin.

Toutes ces études font assister aux premières origines des notions fondamentales de la morale. Il faut en effet attendre jusqu'au XIIIe siècle pour voir se constituer progressivement les divers chapitres de la morale.

Ces recherches se poursuivent jusqu'à saint Thomas et son temps. Exception a été faite pour les problèmes de la syndérèse et de la conscience, dont l'étude se poursuit ici jusqu'à la fin du XIIIe siècle, en une centaine de pages qui sont publiées ici pour la première fois.

Dans notre intention, ces recherches devaient préparer un commentaire historique sur la morale naturelle de saint Thomas d'Aquin. En manière de conclusion, nous rappellerons l'esprit dans lequel l'historien devrait concevoir ce travail et nous évoquerons les résultats déjà obtenus.

Dans ces deux volumes nous n'avons pas craint de publier in extenso nombre de textes doctrinaux. L'expérience prouve en effet qu'un même texte peut être exploité, même sous l'angle doctrinal, par plusieurs auteurs, à différents points de vue ; outre que ces mêmes textes peuvent amorcer ou aider à résoudre des questions de date, d'authenticité et autres problèmes d'histoire littéraire.

A la fin du tome III nous insérerons deux appendices. Le premier fournira quelques compléments à certains points de doctrine traités au tome I, publié en 1942. Le second appendice groupera en un tableau d'ensemble les résultats acquis pour l'histoire littéraire : pour chacun des écrits exploités au cours des trois tomes, nous signalerons non seulement leur date, souvent approximative d'ailleurs, mais surtout les écrits dont ils dépendent comme ceux qui, en sens contraire, en sont tributaires.

I

La loi en général

La définition thomiste et ses antécédents

LA LOI EN GÉNÉRAL
LA DÉFINITION THOMISTE
ET SES ANTÉCÉDENTS [1]

On connaît la définition que saint Thomas d'Aquin place au frontispice de son traité des lois : *Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* [2].

Nous voudrions faire l'exégèse de cette définition.

A cet effet, nous rappellerons d'abord les données fournies par la tradition scolaire, antérieure à saint Thomas. Et ceci nous permettra d'apprécier l'originalité de la formule thomiste.

Nous commenterons ensuite la formule en la comparant à d'autres textes et d'autres doctrines connexes du Docteur angélique. Et ceci nous aidera à pénétrer le sens de la définition elle-même.

Cette exégèse sera, par là même, un commentaire de la question 90 de la *Ia IIae*, dont la définition susdite forme la conclusion.

Article I. — Les données de la tradition scolaire antérieure a saint Thomas.

Saint Thomas a connu les définitions données par les juristes romains, par Isidore de Séville et par Gratien. Quels éléments aura-t-il puisés dans ce milieu juridique ?

Il a pris contact avec les écrits de saint Augustin, de Cicéron et d'Aristote. Qu'a-t-il emprunté à ce milieu philosophique et théologique ?

1. L'exposé qui suit reproduit, avec quelques modifications, notre étude sur *La définition classique de la loi. Commentaire historique de la Ia IIae* q. 90, dans *Revue néo-scolastique de Philosophie* 27 (1925) 129-145, 243-273.

2. *Ia IIae*, q. 90, a. 4.

Il a eu connaissance des thélogiens de son siècle. Que leur doit-il ?

§ *I.* — *Les données des juristes.*

On connaît la définition de Papinianus, insérée dans les PANDECTES (533) : *lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis reipublicae sponsio* [1]. Cette définition méritait d'être transmise dans les écoles : elle exprime en effet assez clairement la cause efficiente, la cause finale de la loi ainsi que la matière sur laquelle elle porte. Elle exprime d'ailleurs bien le caractère général de la loi. *Iura*, disait de son côté le grand juriste Ulpien, *non in singulas personas, sed generaliter constituuntur* [2].

Les INSTITUTES (533) donnaient de la loi une définition plus extrinsèque, ne visant que la cause efficiente dont elle émane. La loi est un des nombreux éléments du droit écrit. Elle prend place à côté du *plebiscitum*, du *senatus-consultum*, des *constitutiones imperatoris*, des *edicta praetorum* et des *responsa prudentium*. Elle se définit : *lex est quod populus romanus, senatorio magistratu interrogante, veluti consule, constituebat.* [3]

Selon le droit romain des Institutes, comme d'ailleurs celui des Pandectes, [4] la loi s'oppose donc aux décrets issus de la volonté du prince, pour émaner, d'une manière ou d'une autre, du sein de la collectivité.

C'est de cette définition des Institutes que s'inspirait, un siècle plus tard, ISIDORE DE SÉVILLE quand il écrivait : *lex est constitutio populi qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt* [5]. A son tour, il oppose la loi au plébiscite, au sénatusconsulte et autres ordonnances signalées par les Institutes [6]. Comme les Pandectes, Isidore souligne le caractère coercitif de la loi : *factae sunt leges ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis*

1. *ff.* l. I, tit. III, 1.
2. *Ibid.* l. I, tit. III, 8.
3. *Instit.* l. I, tit. II, § 4.
4. *ff.* l. I, tit. IV, 1.
5. ISIDORI HISPALENSIS *Etymologiarum* l. V, c. X (P. L. 82, 199). Voir aussi l. II, c. X.
6. *Ibid.* l. V, c. XI ss.

improbis, formidato supplicio, refrenetur nocendi facultas [1] ; il rappelle à son tour que la loi ne vise pas des intérêts particuliers, mais le bien de tous en général : *nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta* [2].

GRATIEN, dans son *Decretum* (vers 1140), se contente de transcrire les passages cités d'Isidore [3] ; mais il requiert pour l'institution même des lois, une nouvelle condition, sur laquelle d'ailleurs il ne s'explique aucunement : la promulgation : *Leges instituuntur, cum promulgantur* [4].

Les Décrétistes du XIIe siècle, commentant le Décret, se plurent à aligner la définition de Gratien et celle du droit romain [5].

Saint Thomas a connu le droit romain, comme en témoignent de nombreuses citations du livre premier des Pandectes, et il est remarquable qu'il ne cite jamais les Institutes dans lesquelles son esprit critique n'aura vu qu'une compilation de textes qui n'est pas toujours heureuse. Il connaît la définition de Papinianus, se contentant d'ailleurs de la citer incomplètement et incidemment [6].

Saint Thomas cite de même et à plusieurs reprises Isidore et Gratien ; mais il les a en plus haute estime ; car c'est à leur autorité qu'il recourt pour confirmer plusieurs éléments de sa définition. Pour prouver que la loi doit tendre au bien commun et qu'elle émane de la communauté ou des chefs de celle-ci, c'est à Isidore qu'il fait appel [7] ; et c'est Gratien qu'il cite pour

1. *Ibid.* l. V, c. XX.
2. *Ibid.* l. V, c. XXI.
3. *Decretum Magistri Gratiani*, édit. FRIEDBERG, Lipsiae, 1879. Prima pars, dist. II et III.
4. Grat. dict. in fine c. III, D. IV.
5. Citons ÉTIENNE DE TOURNAI (écrivant avant 1159) et la *Summa Lipsiensis* de JEAN HISPANUS (vers 1185) qui reproduisent, tous deux, les définitions des Pandectes et des Institutes. *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, édit. Fried. VON SCHULTE, Giessen, 1891. 9. *Summa Lipsiensis, Leipzig Univ. 986* f. 3vb. — Vers la même époque (entre 1160 et 1180), l'auteur de la *Rhetorica ecclesiastica* cite, à côté de la définition d'Isidore, cette autre définition qu'il dit convenir spécialement à la loi ecclésiastique : *Lex est in declinandis vitiis et sectandis virtutibus sancta praescriptio*, dans *Quellen zur Geschichte des Römisch-Kanonischen Processes im Mittelalter*, éditées par LUDWIG WAHRMUND, I. B., IV. Heft. Innsbruck, 1906. 7 Nous n'avons pu découvrir l'auteur de cette définition.
6. *I^a II^ae*, q. 92, a. 2, obj. 1.
7. *I^a II^ae*, q. 90, a. et 3, sed contra.

prouver que le concept de promulgation doit entrer dans la définition de la loi [1].

Il reste toutefois dans la définition thomiste un élément que saint Thomas n'appuie sur aucune autorité ; et c'en est l'élément le plus original : *ordinatio rationis*. L'auteur ne l'aurait-il pas trouvé dans les philosophes et théologiens pour lesquels il avait une certaine prédilection ?

§ II. — *Les données des philosophes et des théologiens.*

Saint Thomas a connu saint Augustin, Cicéron et Aristote qui, à des titres divers, ont parlé de la loi.

Saint AUGUSTIN ne s'est pas appesanti sur la notion de loi humaine ; mais il s'est élevé d'emblée jusqu'à l'archétype de toute loi, la loi éternelle.

La loi éternelle est à la fois œuvre de raison et de volonté divines : *lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* [2], mais incontestablement Augustin y voit avant tout l'œuvre de la sagesse souveraine de Celui qui est *naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator* [3], et qui, malgré les apparentes déviations, réalise toujours l'ordre et la paix : *nullo modo aliquid legibus summi illius Creatoris Ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur* [4]. C'est cette même idée d'une Raison souveraine, règle suprême de toute loi humaine, que l'on retrouve dans ce texte universellement connu :

> Illa lex quae *summa ratio* nominatur, cui semper obtemperandum est,... per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus recte fertur recteque mutatur potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri ?... Ut igitur breviter aeternae legis notionem quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint *ordinatissima* [5].

On pourrait allonger la série des textes [6] ; mais ceux que nous

1. *Ibid.* a. 4, sed contra.
2. *Contra Faustum*, l. 22, c. 27. P. L. 42, 418.
3. *De Civitate Dei*, l. 19, c. 13, n. 2. P. L. 41, 641.
4. *De Civitate Dei*, l. 19, c. 12, n. 3. P. L. 41, 640.
5. *De libero arbitrio*, l. 1, c. 6. P. L. 32, 1229.
6. Le travail a été fait dans une étude fouillée de P. ALOIS SCHUBERT S. V. D.,

avons cités suffisent pour montrer que, selon saint Augustin, la loi éternelle est avant tout principe d'ordre, œuvre de raison ordonnatrice. Ces textes étaient familiers aux théologiens du moyen âge ; ils sont à l'honneur à chaque page du traité d'Alexandre de Halès sur les lois ; et ils étaient parfaitement connus de saint Thomas [1].

CICÉRON est un des auteurs préférés d'Augustin. Tour à tour, ils ont, l'un et l'autre, célébré la loi éternelle ; mais Cicéron, imprégné du naturalisme stoïcien, a, plus explicitement peut-être qu'Augustin, rapproché la loi éternelle de la nature même de l'homme.

Dans son sens populaire, écrit-il, la loi s'entend de la loi écrite. Mais le philosophe doit s'élever plus haut. Les lois écrites, issues de la volonté des hommes, peuvent d'ailleurs être injustes. Il faut donc une norme aux institutions et aux lois des peuples. Cette règle est dans la nature même ; elle est l'œuvre d'une raison souveraine : cette règle, c'est la loi : *lex est ratio summa, insita in natura* [2]. Cette loi est la saine raison, déterminant ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter ; c'est dire qu'elle est innée à tout homme ; car à tout homme la nature a départi la saine raison : *quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est ; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando* [3]. La loi est à l'origine de tout droit : *a lege ducendum est iuris exordium* [4], car le droit et la vertu sont établis, non par l'opinion des hommes, mais par la nature même : *neque opinione, sed natura constitutum esse ius* [5] ; *bonum, non opinionibus, sed natura* [6]. C'est cette loi qui inspire le sage ; elle en est l'esprit et la raison : *ea mens ratioque prudentis* [7] ; aussi bien a-t-on pu

Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band. 24, Heft. 2. Münster i. W., 1924, 3-20.

1. *Ia IIae*, q. 91, a. 1, sed contra ; a. 2 et 3, obi. 1 ; a. 4 ; q. 93, a. 1, obi. 3, sed contra ; a. 2, obi. 2, 3, sed contra, in corp. ; a. 3, obi. 3 et in corp. ; a. 6, obi. 3, sed contra, et in corp.
2. *De legibus*, l. I, cap. 6. (Nous citons Cicéron d'après l'édition Nisard, Paris, 1859).
3. *Ibid.* l. I, c. 12.
4. *Ibid.* l. I, c. 6.
5. *Ibid.* l. I, c. 10.
6. *Ibid.* l. I, c. 17.
7. *Ibid.* l. I, c. 6.

identifier loi et prudence : *itaque arbitrantur prudentiam esse legem* [1]. Cette loi condamne les excès des tyrans, étant la justicière infaillible dont relèvent tous les ordres et toutes les défenses ; qu'elle soit écrite ou non, quiconque l'ignore est injuste : *lex est recta ratio imperandi atque prohibendi quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam* [2]. Dans cette loi suprême, née pour tous les temps avant qu'aucune cité n'eût été fondée [3], Cicéron voit quelque chose d'éternel, de contemporain de l'intelligence divine, et il célèbre cette auguste souveraine en des termes qui ont excité l'admiration des siècles :

> Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei ; ex qua illa lex quam dii humano generi dederunt recte est laudata. Est enim ratio mensque sapientis, ad iubendum et ad deterrendum idonea ... Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans ; quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum cum orta est ; orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est *ratio summi Iovis* [4].

Il fallait relever l'influence de Cicéron sur Augustin [5] ; mais nous devons ajouter qu'une influence directe de Cicéron sur saint Thomas est peu probable, du moins quant à la notion de loi éternelle. Sans doute, le Docteur angélique cite plusieurs des ouvrages de Cicéron, les *Tusculana*, le *De officiis*, la *Rhetorica ad Herennium* et le *De inventione rhetorica* ; mais nulle part, que nous sachions, il ne s'en rapporte au *De legibus* où cependant Cicéron développe *ex professo* son concept de loi [6]. Pour expliquer l'élément rationnel, *ordinatio rationis*, de la loi éternelle

1. *Ibid.* l. I, c. 6.
2. *Ibid.* l. I, c. 15.
3. *Ibid.* l. I, c. 6.
4. *Ibid.* l. II, c. 4.
5. Voir l'étude détaillée de P. Alois Schubert, *op. cit.* 21-39.
6. Au XIIe siècle, nous trouvons citée, comme courante, la définition suivante de la loi en général : *lex est scriptum, asciscens honestum, prohibens contrarium.* Voir, par exemple, Étienne de Tournai, la *Summa Lipsiensis*, la *Rhetorica ecclesiastica, supra*, 13 note 5. Nous la retrouvons un peu modifiée, chez Guillaume d'Auvergne : *lex est scriptum, assistens honestis, prohibensque contrarium.* Guilielmi Alverni *Opera omnia*, Venetiis, 1591, 18. Or, Albert le Grand l'attribue à Cicéron : *Dicit Tullius quod lex est ius scriptum, assistens honestum, prohibensque contrarium. Summa de bono, Bruxelles Bibl. roy., 603 (1655)* f. 87rb. L'idée, d'ailleurs peu saillante, contenue dans cette définition anime sans doute, on l'a vu, maints passages de Cicéron ; mais nulle part nous n'y avons trouvé la formule qu'Albert lui attribue.

et de la loi naturelle chez saint Thomas, il suffit donc de recourir à saint Augustin.

Mais saint Thomas prétend étendre sa définition de la loi aux lois humaines. Or, saint Augustin ne s'était nullement inquiété de celles-ci. Mais Aristote a traité le sujet ; et sans nul doute le Docteur angélique s'en sera inspiré.

Aristote, arrivé à la fin de l'Éthique à Nicomaque qui traite du gouvernement de soi-même par les vertus, annonce la nécessité d'une Politique, ou science du gouvernement des autres par les lois. Car l'homme est de médiocre vertu : il lui faut un stimulant extérieur qui le pousse à la pratique du devoir. Or les admonestations paternelles et autres conseils ne suffisent pas pour le grand nombre. Seule, la loi est munie du pouvoir de coaction nécessaire, « étant l'expression d'une sagesse et d'une intelligence », *λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ* [1]. Les conseils venant de personnes privées sont d'ailleurs rarement bien accueillis ; la loi s'impose plus aisément, parce qu'elle statue, *τάττει*, au sujet de la justice en général, *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές* [2].

Aristote souligne volontiers les affinités de la loi et de la saine raison envisagée comme principe d'ordre. La loi lui apparaît comme l'œuvre de cette sagesse, *φρόνησις*, que saint Thomas appellera « recta ratio agibilium ». A côté de la vertu « politique » qui s'intéresse au détail de l'exécution, il faut ranger une « sagesse directrice qui constitue les lois » *ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετική* [3]. La loi, écrit-il ailleurs, est un principe d'ordre, *τάξις* ; et là où les lois sont bien constituées, nécessairement le bon ordre sera assuré, *ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν*

1. *Ethique à Nicomaque*, K, 10, édit. Bekker, 1831, 1180a, 21.
2. *Ibid* 1180a, 24.
3. *Ibid.* Z, 7. 1141b, 25.

εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι[1]. Mais les directives de la loi restent d'ordre général ; elles parlent de toutes choses, se souciant de ce qui est utile, ou bien à tous en général, ou bien à des classes en général, ou bien à des classes d'individus, οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἁπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῇ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις[2].

Ces quelques citations suffisent. Commentant l'Ethique et la Politique peu d'années avant la rédaction de son traité des lois, saint Thomas y aura trouvé, appliquée à la loi civile, cette *ordinatio rationis* par laquelle saint Augustin avait défini la loi éternelle. Nous n'oserions dire que dès son Commentaire des ouvrages cités du Stagirite, saint Thomas ait perçu toute la valeur de cette donnée aristotélicienne[3] ; mais au moment de la rédaction de la *Somme théologique*, la synthèse aura pu s'établir dans son esprit entre Augustin et Aristote ; et assez naturellement le Docteur angélique aura intégré cet élément dans une définition de la loi en général.

Nous connaissons, à présent, les sources où saint Thomas a puisé les éléments de sa définition. Dans les Pandectes et chez Isidore, il a vu définies et la cause efficiente de la loi : les représentants de la communauté, et sa cause finale, que saint Thomas résume d'un mot : le bien commun. Dans Gratien, il a trouvé l'élément de promulgation. Quant à l'élément principal, *ordinatio rationis*, il l'a rencontré dans les spéculations de saint

1. *Politique*, H, 4 ; 1326a, 29.

2. *Ethique*, E, 1 ; 1129b, 14. — Dans la *Rhétorique à Alexandre* la loi est présentée, à plusieurs reprises, comme issue d'un consentement de la communauté ὁμολογίκ κοινῇ πόλεως (édit. BEKKER, 1420a, 26, 1424a, 10). Mais on sait que cet ouvrage n'est pas d'Aristote ; c'est l'œuvre d'Anaximène de Lampsaque (vers 340 avant J. C.).

3. Qu'on lise les paraphrases que saint Thomas fait des textes cités d'Aristote. Il se contente de transcrire le texte de la traduction latine qu'il avait sous les yeux : *lex non est onerosa, praecipiens epiches* (*In X Ethic.* lect. 14 in fine). Quant au texte : *sermo ens ab aliqua prudentia et intellectu* (*ibid.*). il se contente de dire : *est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente in bonum*. Seul le texte : *architectonica prudentia legis positiva* lui inspire ce commentaire : « Dicitur pars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes leges suis subditis ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa lex positiva, id est ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia » (*In VII Ethic.* lect. 7 initio).

Augustin sur le loi éternelle et les analyses d'Aristote relatives à la loi civile.

Une dernière question se pose. Ces éléments étaient connus de maint théologien du XIIIe siécle aussi bien que de saint Thomas. Personne parmi eux n'aurait-il rassemblé ces éléments et saint Thomas serait-il le premier à en avoir fait la synthèse ?

§ III. — *Les données des théologiens du XIIIe siècle.*

GUILLAUME D'AUVERGNE a écrit un traité *De legibus* ; mais on n'y trouve rien qui intéresse notre sujet. Après avoir rappelé la définition qu'Albert le Grand attribuerait plus tard à Cicéron[1], l'évêque de Paris propose la définition suivante : *Ut ergo proprie legem diffiniamus, lex est honestas integra seu completa legibilis et descripta litteris, et ad observationem imperata*[2]. A ses yeux, ce dernier mot est capital ; car il ne suffit pas à des règles de vie d'être écrites, pour constituer des lois : il faut, à cet effet, qu'elles soient des ordres, des préceptes ou des défenses : *non enim potest dici proprie lex qua nihil imperatur vel prohibetur*[3] ; aussi bien, Guillaume rattache-t-il l'étymologie du mot loi au verbe *ligare*.

Le P. F. M. Henquinet a récemment attiré l'attention sur un traité *De legibus et praeceptis* qui est la source de la Somme théologique d'ALEXANDRE DE HALÈS[4]. L'auteur de ce traité s'étend longuement sur la loi éternelle, la loi naturelle et les diverses lois divines. Il n'aborde sans doute pas *ex professo* le problème de la loi en général ; mais, comme, à ses yeux, la loi

1. Voir *supra*, p. 16 note 6.

2. GUILIELMI ALVERNI *De legibus. op. cit.*, 18. Au lieu de *imperata* lire plutôt *imperans*.

3. *Ibid.* 18. — Guillaume d'Auxerre, auparavant, avait disserté sur la loi naturelle, comme on le verra plus loin p. 75-77 ; mais nulle part il n'étudie la notion de loi en général.

4. F. M. HENQUINET O. F. M., *Ist der Traktat de legibus et preceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella ?* dans *Franziskanische Studien* 26 (1939) 1-22, 234-258. Le texte se trouve dans *Assise 138* f. 213vb-232ra et, partiellement, dans *Vat. lat. 782* f. 129ra-133rb, 148ra-148vb. Le savant médiéviste donne une table détaillée des matières d'après les deux manuscrits et, pour chaque question, signale l'endroit parallèle de la Somme théologique d'Alexandre de Halès.

éternelle est l'archétype de toute loi, on rencontre, à propos de la loi éternelle, quelques données sur la loi en général.

C'est ainsi que, au sujet de la définition augustinienne : *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*, il insiste sur l'idée que la loi est un principe d'ordre, *ordinat* [1]. Sans doute, le propre de toute loi est d'obliger, *arctare* ; et l'obligation de la loi naturelle dérive de l'obligation de la loi éternelle ; mais l'obligation est, elle-même, l'effet d'une propriété plus fondamentale, celle d'être principe d'ordre, *ordinare* [2].

On retrouve aussi chez notre auteur une ébauche de synthèse, rassemblant les éléments communs à toute loi. Trois éléments concourent à toute loi : une cause efficiente, à savoir l'autorité dont la loi émane ; une cause formelle, c'est-à-dire la vérité à laquelle toute loi doit se conformer ; et une cause finale, à savoir le bien moral ou une utilité [3].

N'est-ce pas, à l'état rudimentaire la définition de saint Thomas d'Aquin : *rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet ?*

Et la promulgation, le quatrième élément de la définition thomiste ? La difficulté surgit à propos de la loi éternelle. On peut, s'objecte l'auteur, considérer la loi à un double stade :

1. Lex eterna in quantum est ius ordinadi respicit omnia, quia bona facit et *ordinat*, mala autem que non facit bene *ordinat*. *Vat lat. 782* f. 129rb. Voir ALEXANDRI DE ALES *Summae theologiae pars tertia*, Venetiis, 1575, q. 26, membro 3, f. 81ra.

2. Ad secundum potest dici quod secundum artationem deriuatur lex nature a lege eterna ; tamen uidetur quod artare magis dicat actum consequentem ; ideo potest dici quod communis actus sit *ordinare*, et actus ordinandi est in precipiendo et prohibendo. *Assise 138* f. 215rb *Vat lat. 782* f. 130vb. La Somme théologique d'Alexandre ajoute cette comparaison : « Sicut calefacere dicit actum per se et principalem ignis, indurare actum consequentem et non principalem, ita arctatio dicit effectum consequentem legem ; sed actus principalis currens in omnes et secundum quem fit derivatio est ordinare. » *Op. cit.* q. 26, membro 7, a. 4 ad 2um, *ibid.* f. 84ra.

3. Dicendum quod in lege tria est considerare : quantum ad principium a quo est lex debet esse auctoritas, nulla enim est lex que non habet auctoritatem ; quantum [illegible] formam necessaria est ueritas, nullus enim potest dare legem nisi secundum rationem ueritatis ; item quantum ad finem attenditur bonitas uel utilitas. *Vat. lat. 782* f. 129va. La Somme d'Alexandre interprète comme suit : « Ratione principii debetur ei auctoritas, quia non potest esse principium legis nisi habens auctoritatem ; ratione vero formae debetur ei veritas, quia lex nunquam [illegible] sine recta ratione : item ratione finis debetur ei bonitas, quia lex non est nisi ad bonun ». *Op. cit.* q. 26, membro 4, *ibid.* f. 81vb.

à l'état de projet conçu dans la pensée du législateur, *in dispositione* ; à ce stade, la loi n'existe pas encore, elle ne peut donc obliger, ce qui est l'essentiel de la loi. La loi n'oblige qu'à un second stade, c'est-à-dire à l'instant où elle est promulguée. Or, manifestement il n'y a pas eu de promulgation *ab aeterno*, faute de sujets. Comment donc peut-il être question de loi éternelle ? Il faut s'entendre, répond l'auteur. Dans un certain sens on peut déjà appeler loi le projet conçu par le législateur ; et ce sens répond assez bien à la racine *legere* où certains voient l'origine du mot *lex*. Veut-on rattacher le mot à la racine *ligare*, obliger ? Mais l'obligation elle-même se conçoit indépendamment de la promulgation. Ne dit-on pas de l'autorité, éternelle, de Dieu qu'elle existe indépendamment de son exercice dans le temps ? De même, si la loi éternelle n'oblige *in actu* que grâce à sa promulgation, qui s'est faite dans le temps, cette loi, comme telle, se conçoit comme pouvoir d'obligation, abstraction faite de son exercice temporel [1].

Saint ALBERT LE GRAND consacre la dernière partie de sa *Summa de bono* (un peu avant 1245) à la vertu de justice. Mais, avant de définir la *iustitia*, il veut préciser les concepts connexes de *ius* et de *lex*.

Nous étudierons plus loin sa conception de la loi naturelle. Ses idées concernant la loi en général sont moins saillantes. Quelques données toutefois méritent d'être relevées.

1. Lex duplicem habet statum : est enim in dispositione primo, et postea in promulgatione. Sed constat quod, quando est solum in dispositione, non meretur dici lex, quia adhuc non obligat. Ergo lex solum est in promulgatione : quia tunc primo ligat. Sed non est dicere quod promulgatio aliquorum preceptorum sit eterna, quia fit creature ; ergo nulla lex est eterna ... Dicendum quod lex uno modo dicitur a ligando, alio modo a legendo. Secundum quod dicitur a legendo, extenso nomine legendo, dicetur quod lex est in dispositione. Secundum autem quod dicitur a ligando, lex est in promulgatione. Secundum tamen quod lex dicitur a ligando, dupliciter possumus intelligere, scilicet actiue et passiue. Secundum quod lex dicitur a ligando passiue, dicitur respectu creature ; secundum quod dicitur a ligando actiue, dicitur respectu Dei. Sed ligare actiue potest dici dupliciter, sicut dominium. Dicitur enim dominium potestas coercendi subditos, ut dicit Boetius, et ita est eterna ; uel actus coercendi, qui temporalis est. Sic ligare actiue potest dicere potestatem ligandi uel ad ligandum et hoc modo eterna est ; vel potest dicere actum ligandi, et tunc dicitur respectu creature et est in tempore. Et secundum hoc patet quod lex eterna est. *Assise 138* f. 213vb, *Vat. lat. 782* f. 129vb. La Somme d'Alexandre a estropié le texte et en a ainsi enlevé la finesse. *Op. cit.* q. 26, membro 1, *ibid* f. 81vb.

Avant d'étudier, sommairement d'ailleurs, les quatre espèces de lois qu'avait énumérées la Glose ordinaire dite de Strabon : la loi naturelle, la loi mosaïque, la loi de grâce et l'inclination au mal que saint Paul appelait la loi des membres, Albert le Grand désire donner une définition de la loi en général qui convienne aux diverses espèces de lois. Ce point est à noter ; car nous trouvons ici le premier essai de ce genre.

Mais l'essai est modeste ; car l'auteur se contente de rapporter, pour les légitimer, trois définitions : l'une, déjà connue, qu'il attribue à Cicéron : *lex est ius scriptum assistens honestum, prohibensque contrarium* ; l'autre d'Isidore de Séville, reprise par Gratien : *lex est constitutio populi qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxierunt* ; une troisième enfin qu'il compose à l'aide d'un texte de saint Augustin inséré dans le Décret de Gratien [1] : *lex est constitutio iustum precipiens et contrarium prohibens conuenienti uigore sanctita* [2].

La première définition donne le genre et la fin de toute loi : la loi en effet est un « droit écrit » ; sa fin principale est de promouvoir le bien : Aristote n'a-t-il pas dit, dans son Ethique, que le but de tout législateur est de rendre les hommes vertueux ? La fin indirecte de la loi sera de défendre le mal [3].

La deuxième définition soulève un problème : la loi émane-t-elle toujours du peuple ? Est-elle essentiellement une *constitutio populi* ? Saint Basile n'a-t-il pas défini la loi *constitutio regis* ? David n'avait-il pas à ses côtés un jurisconsulte, *dictator legum* ? Albert concilie le tout en rattachant la loi et au peuple et au roi et aux juristes [4].

Quant à la troisième définition où le mot *honestum* de la première définition est remplacé par *iustum*, Albert fait cette importante remarque que la loi ne prescrit que ce qui est commun et intéresse la chose publique : les vertus qui regardent les passions ne sont objet de la loi que dans la mesure où leurs actes ont un aspect social, et relèvent ainsi de la justice générale qu'indique le mot *iustum* de la définition.

1. IIa pars, causa 23, quaest. 4. can. 42.
2. *Summa de bono, Bruxelles Bibl. roy. 603 (1655)* f. 87rb.
3. *Ibid.* f. 87rb-87va.
4. Lex est constitutio populi per consensum et utilitatem et obseruationem ; iurisconsulti autem est per inuentionem et ordinationem ; et principis per auctoritatis sanctionem. *Ibid.* f. 87va.

Lex non mandat uel precipit uel prohibet nisi id quod est commune et tangit rem publicam. Virtutes autem quedam in delectabilibus suis sunt respicientes proprium innatum secundum illatum (*c'est-à-dire les passions*) ; et ideo secundum illum respectum non est lex assistens illas nisi secundum quod commune tangunt ; sicut luxuria tangens lesionem communitatis in ancilla uel uxore et comessationes tangentes subuersionem ciuitatis ... Et ideo Augustinus potius ponit iustum quod respicit commune quam actum alius uirtutis [1].

Ces définitions conviennent-elles expressément aux quatre espèces de lois citées plus haut ? La loi naturelle, par exemple, peut-elle s'appeler *ius*, comme le veut la première définition ? Comment alors la *lex naturalis* se distingue-t-elle du *ius naturale* ? Elle en diffère, répond Albert. Le droit naturel indique ce qu'il y a à faire ; la loi y oblige.

Lex magis respicit obligationem ex mandato nature ; et ius magis cogitationes operabilium per naturam ; et ita patet differentia iuris naturalis et legis naturalis : dum ius naturale assistit honestum et prohibet contrarium per modum iudicantis ; lex autem naturalis facit hec duo per modum obligationis et imperii, scilicet precepti [2].

Une seconde difficulté peut être soulevée quant à la loi naturelle : est-elle un *ius scriptum* ? Albert y échappe par une métaphore : la loi naturelle est inscrite, par le doigt de Dieu, au cœur de l'homme [3].

Et la *lex membrorum* qui nous attire au mal, comment réalise-t-elle la définition *assistens honestum* ? L'auteur est obligé d'avouer que la définition donnée de la loi est plus verbale que réelle. Le mot « loi » dérive du mot *ligare*. Ce lien est tantôt une obligation ; et c'est le cas pour la loi naturelle, la loi mosaïque et la loi nouvelle ; il est tantôt une poussée, une tyrannie ; et c'est le cas pour la loi des membres.

Distinctio legis datur secundum quamdam rationem nominis et non secundum rationem rei ; et hoc ideo est quare lex deriuatiue a ligando in genere dicitur. Est autem ligatio ex habitu inclinante

1. *Ibid.* f. 87vb.
2. *Ibid* f. 88va.
3. Scriptum ius dicitur dupliciter, scilicet scriptum digito Dei et insertum cordi humano, et scriptum studio hominis propter utilitatem posteritatis. *Ibid.* f. 87va.

in aliquid, et ligatio ex mandato. Et ligatio quidem ex habitu conuenit legi membrorum ;... ligatio autem que est ex mandato conuenit aliis tribus legibus [1].

La définition de la loi en général est donc ici, l'auteur en convient, un définition équivoque : *hoc nomen equiuoce dicitur de lege iuris et de lege carnis* [2].

Une dernière idée à relever chez notre auteur, qui intéresse la terminologie du temps. Albert le Grand réserve le mot « loi » aux directives de l'activité humaine. L'anmal agit uniformément; les hirondelles font toutes leur nid de la même façon ; c'est l'instinct de nature, *instinctus naturae*, qui les y pousse. Les animaux n'ont pas besoin de « loi » qui dirige leur activité : *natura bestialis non est ordinabilis praecepto* [3]. Mais l'homme agit après avoir délibéré, et dès lors peut se porter en des sens divers; il lui faut donc un principe de direction ; et ce principe est la loi [4].

Nous venons de dépouiller avec soin les théologiens du XIIIe siècle que saint Thomas a pu connaître. Notre butin est pauvre. Albert le Grand a eu le dessein de définir la loi en général ; mais il s'est contenté de légitimer quelques définitions reçues, omettant d'ailleurs de considérer la loi éternelle. En étudiant au contraire celle-ci, le traité franciscain *De Legibus* a trouvé, dans cet archétype de toute loi, plusieurs éléments dont il a fait la synthèse et de la sorte esquissé une ébauche de définition de la loi en général. Saint Thomas a certainement connu cet essai [5] ; il l'a complété en donnant une définition qui synthétise, mieux que nulle autre, les éléments épars dans la tradition scolaire.

Une étude attentive de son contenu permettra d'en saisir la richesse de pensée.

1. *Ibid.* f. 88va.
2. *Ibid.* f. 87va.
3. *Ibid.* f. 89ra.
4. Tales uires (brutorum) non indigent lege, nec lege nature nec alia, quia lex non ordinat nisi ea que possunt sic et aliter fieri ; homo autem ... indiget lege. *Ibid.* f. 88vb.
5. En étudiant la loi éternelle chez saint Thomas nous constaterons, en effet, qu'il avait sous les yeux le traité franciscain, source de la Somme d'Alexandre de Halès. Voir *infra*, 64.

ARTICLE II. — LE SENS DE LA DÉFINITION THOMISTE.

Jusqu'ici nous avons interprété saint Thomas par ses prédécesseurs ; et nous avons vu dans la définition thomiste une synthèse originale de données antérieures.

Mais la valeur et l'originalité de cette synthèse apparaîtra mieux quand nous aurons considéré la plénitude de sens que saint Thomas attribue à chacun de ses éléments.

Pour pénétrer le sens de la formule thomiste, nous allons, dorénavant, interpréter saint Thomas par lui-même, en recourant à ses écrits. Sans doute, le Docteur angélique n'a jamais traité *ex professo* cette question, avant la rédaction de la *Somme théologique* : nous pourrons cependant recueillir au cours de son œuvre quelques données instructives.

Nous avons d'ailleurs une autre source d'information : la comparaison attentive de la loi, acte du législateur qui oriente l'activité de ses sujets vers le bien commun, avec l'*imperium*, acte par lequel l'homme oriente sa propre activité vers le but qu'il s'est proposé.

§ I. — *L'interprétation de la définition thomiste (I^a II^ae, q. 90, a. 4) par les écrits antérieurs de saint Thomas.*

Quatre éléments concourent à constituer la loi. La loi est œuvre de raison, *lex est aliquid rationis* (*I^a II^ae*, q. 90, a. I). La loi est toujours orientée vers le bien commun, *ordinatio ad bonum commune* (art. 2). La loi est créée par celui qui a en mains les intérêts de la communauté, *ab eo qui curam communitatis habet* (art. 3). La loi enfin n'a force de loi que par la promulgation, *promulgata* (art. 4).

I. — *La loi est œuvre de raison.* — Il ne faut pas se méprendre sur la pensée de saint Thomas. Le saint Docteur ne prétend aucunement exclure la volonté, de l'élaboration de la loi, *ratio habet vim movendi a voluntate* [1] ; *omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris* [2]. La loi n'est donc pas exclusivement

1. *I^a II^ae*, q. 90, a. 1 ad 3um.
2. *Ibid.* q. 97, a. 3.

œuvre de raison. Le rôle de la volonté apparaîtra mieux plus tard.

Par raison, saint Thomas n'entend pas ici la raison spéculative du législateur qui, avant de se décider à imposer tel ou tel acte à ses subordonnés, délibère à ce sujet et, après délibération, juge théoriquement ce qu'il y a de meilleur ou de plus opportun ; il entend la raison pratique, c'est-à-dire la raison orientée vers l'action, *propositiones universales rationis practicae habent rationem legis* [1]. On verra plus loin en quoi consiste le rôle de la raison pratique.

Mais ce qu'il importe de souligner dès maintenant, c'est que la loi non seulement suppose un acte de raison pratique, mais est elle-même un acte de cette faculté.

Cette idée *lex est aliquid rationis* pénètre quelques textes qu'il sera utile de rappeler.

En un endroit du *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas s'attache à définir la loi naturelle. Les êtres dénués de connaissance, écrit-il, se portent vers leur fin par des « formes » naturelles qui les orientent vers l'action. Chez les êtres connaissants, ce rôle de « forme » est joué par la connaissance et la faculté appétitive. Or, quand il s'agit de dénommer ce principe d'ordre chez ces derniers, saint Thomas, comme tout naturellement, ajoute qu'il faut employer des termes différents, selon qu'il s'agit de l'homme ou de l'animal. Puisque l'homme connaît la raison de fin et le rapport des moyens à la fin, la principe directeur de son activité s'appellera *loi* naturelle. Mais l'animal est poussé vers sa fin plutôt que dirigé vers elle ; le principe de son activité ne s'appellera donc pas loi naturelle, mais *estimative* naturelle [2]. Saint Thomas, on le voit, n'éprouve aucunement le besoin d'introduire auprès du lecteur le terme de loi : le terme est reçu dans l'usage courant. On en a rencontré plus haut un témoignage

1. *Ibid.* a. 90, a. 1 ad 2um.

2. Quia homo inter coetera animalia rationem finis cognoscit et proportionem operis ad finem, ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, *lex* naturalis vel ius naturale dicitur ; in coeteris autem *aestimatio* naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 1.

explicite chez Albert le Grand [1] : le mot loi est réservé pour désigner la règle de l'activité strictement rationnelle.

La *Somme contre les Gentils* va nous en donner une nouvelle preuve. Les actions des êtres irrationnels, y lit-on, sont spécifiques, c'est-à-dire identiquement répandues dans toute l'espèce : leur principe est, en effet, l'« inclination naturelle » qui est commune à l'espèce entière. Les actions des êtres raisonnables comme tels sont, au contraire, personnelles, c'est-à-dire propres à chaque individu de l'espèce ; elles émanent en effet de la raison, qui tend à ses fins en s'adaptant aux conditions de temps, de lieu et autres circonstances essentiellement individuelles [2]. La providence divine, dirigeant l'activité de tout être, s'exercera donc diversement selon qu'il s'agit de l'activité irrationnelle ou de l'activité spécifiquement humaine. Et ici encore, saint Thomas réserve le nom de loi pour désigner le principe de celle-ci [3].

Manifestement, aux yeux du saint Docteur, le mot « loi » comporte un élément rationnel. Aussi bien quand il veut dénommer ces principes d'ordre du monde matériel que nous appelons aujourd'hui « lois » physiques, saint Thomas n'emploie-t-il jamais, que nous sachions, le vocable de *lex*, parce que, à ses yeux, la « loi », principe d'ordre de l'activité rationnelle, est elle-même d'essence rationnelle.

Or, c'est cette même idée qui constitue l'argument bien connu de la *Somme théologique*. La loi, écrit-il, est, par définition, une règle, une mesure de l'activité humaine. Or, la règle et la mesure de l'activité humaine est la raison. La loi est donc, par définition, rationnelle.

Faut-il prouver la majeure de ce raisonnement ? Toute loi

1. Voir *supra*, 24 note 4.

2. *Contra Gentiles*, l. 3, cap. 113.

3. Sicut actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent. Sed actus creatuarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam *naturali inclinatione*, quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus, quo in suis personalibus actibus dirigantur : et hoc dicimus *legem* ... Item : quum lex nihil aliud sit quam quaedam *ratio* et regula operandi, illis *solum* convenit dari legem qui sui operis *rationem* cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem. *Contra Gentiles*, l. 3, c. 114.

lie, oblige à agir dans un sens déterminé : le mot même de *lex* ne vient-il pas de *ligare* ? C'est dire du même coup que la loi règle, mesure l'activité qui en relève : tantôt elle pousse à l'acte, tantôt elle en éloigne : toute loi, en effet, commande ou défend ; en toute hypothèse, elle règle l'activité [1].

Or, a-t-on dit, c'est la raison qui règle l'action. C'est qu'en tout genre de choses, la règle de ce genre se trouve dans le principe de ce genre : n'est-ce pas le premier nombre qui commande toute la série, et le mouvement premier qui dirige tous les autres ? Or, le principe de l'activité humaine ne peut se trouver que dans la raison. Pourquoi ? C'est que tout acte humain, étant délibéré, ne procède de la volonté que sous l'influence attractive de la fin qui est, de la sorte, le premier moteur de l'activité humaine. Autant dire que ce premier principe est dans la raison, puisque c'est la raison qui a comme mission d'orienter l'acte vers la fin. Dès lors, c'est dans la raison aussi que résidera la loi qui, on l'a vu, est directrice de l'action [2].

Nous venons d'analyser l'article où saint Thomas prouve que la loi est, par définition, rationnelle. Le point capital est dans cette proposition : *rationis est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis*. Pas n'est besoin encore de savoir quel est le but que doit poursuivre la loi — ce point fera l'objet de l'article second de cette même question — mais nous savons que toute loi poursuit un but et dès lors est œuvre de raison.

Cet élément de la définition se retrouve-t-il dans toute loi ?

Faisant la synthèse des lois énumérées par le traité franciscain *De legibus et praeceptis* et par Albert le Grand, saint Thomas compte cinq espèces de lois : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi divine et la « loi des membres » dont parle

1. Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. *Ia IIae*, q. 90, a. 1.

2. Regula et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis ; sicut unitas in genere numeri et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. *Ibid.*

saint Paul. Comment la loi naturelle, comment surtout la loi des membres réalisent-elles cet élément rationnel essentiel à toute loi ?

Une inclination à l'agir, répond saint Thomas, n'est loi que si elle est rationnelle. Elle peut n'être rationnelle que d'une manière dérivée ; mais dans ce cas, elle ne sera loi que de cette manière participée. C'est de cette façon que le cours de la nature physique participe à la loi éternelle ou raison divine gouvernant toutes choses. En ce sens, la loi morale naturelle rejoint les « inclinations naturelles » inhérentes à tous les êtres de l'univers, n'étant qu'une participation de la loi éternelle, *participatio legis aeternae in rationali creatura* [1]. Mais elle y participe d'une manière rationnelle : nous verrons en effet dans une étude ultérieure, que, pour saint Thomas, la loi naturelle consiste essentiellement dans les jugements premiers de la raison pratique. Et dès lors, le saint Docteur peut maintenir que, tout en étant une participation de la loi éternelle, la loi naturelle est elle-même, essentiellement rationnelle [2].

Quant à la « loi des membres », elle ne peut être appelée « loi » que d'une manière toute dérivée. Fruit de la déchéance originelle, elle résulte d'un châtiment divin. Elle dérive donc d'une loi proprement dite, c'est-à-dire d'une loi pénale ; mais en elle-même elle n'est aucunement rationnelle ; et si saint Thomas conserve la « loi des membres » au nombre des lois, c'est par pur respect pour la tradition scolaire et le texte de saint Paul [3].

II. — *La loi poursuit toujours le bien commun.* — A maintes reprises dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas rappelle le but que doit poursuivre le législateur. S'il lui arrive de dire, avec Aristote, que ce but est la pratique de la vertu [4], le plus souvent, avec lui encore, il proclame que c'est le bien commun : *regis civitatis est bonum commune totius multitudinis coniectare* [5]. *Legislator intendit bonum commune per lationem*

1. *Ia IIae*, q. 91, a. 2.

2. Quia rationalis creatura participat rationem aeternam intellectualiter et rationabiliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali *proprie* lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis. *Ia IIae*, q. 91, a. 2 ad 3um.

3. *Ia IIae*, q. 91, a. 6 ; q. 90, a. 1, ad 1um.

4. *In III Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, sol. 1 ; a. 4.

5. *Ibid.* d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

legis [1]. Ce faisant, le législateur exerce cette « prudence architectonique » par laquelle les fins prochaines que réaliseront les actes des sujets sont ordonnées à une fin commune, *fines proximi ordinantur ad finem communem* [2]. La poursuite de ce bien commun fait l'objet d'une vertu appelée justice légale, *iustitia legalis attendit bonum commune* [3], ou justice générale, *prout actum virtutis ordinat quis ad bonum commune secundum imperium legis* [4]. Saint Thomas ne scrute pas ici le concept de bien commun ; il se contente de l'opposer au bien privé : la justice légale poursuit le bien commun ; les autres vertus s'attachent au « bien privé » [5].

Le concept de bien commun fait l'objet de plusieurs passages du *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*. Une cause est d'autant plus parfaite, écrit-il, qu'elle s'étend à plus d'effets. Cette cause finale qui s'appelle le bien est donc d'autant plus désirable qu'elle embrasse plus d'objets. Et dès lors, il est plus parfait de poursuivre le bien de toute une collectivité, que de poursuivre le bien d'un homme en particulier. Aristote avait ajouté que c'est là un but « plus divin ». Et saint Thomas approuve : car dans ce cas l'on ressemble davantage à Dieu, qui est la cause dernière de tout le bien qui se trouve dans les êtres [6].

On se rappelle le passage d'Aristote relatif au bien commun [7]. Il faut noter l'interprétation qu'en donne saint Thomas. La loi, écrit-il, poursuit toujours le bien de ce qu'il y a d'important dans la société ; soit le bien de toute la communauté, appelé le bien commun, soit le bien de la classe dirigeante. Mais en fin de compte, il est un but suprême de toute législature : c'est la félicité et les moyens de la réaliser : l'exercice des vertus avant tout, et subsidiairement les biens extérieurs [8].

1. *Ibid.* d. 37, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 5um.
2. *Ibid.* d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.
3. *Ibid.* d. 33, q. 2, a. 5 ad 4um ; q. 3, a. 4, sol. 5 ad 3um, et sol. 6 ad 3um.
4. *Ibid.* d. 33, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 3um.
5. *Ibid.* d. 33, q. 2, a. 5 ad 4um.
6. *In I Ethic.* lect. 2 in fine.
7. Voir *supra*, 18.
8. Leges de omnibus loquuntur, secundum quod potest convinci quod pertineat ad aliquid utile *communitati*, sicut est in rectis politiis in quibus intenditur *bonum commune* ; vel ad aliquid quod sit utile *optimis*, id est aliquibus maioribus de civitate per quos civitas regitur, qui et optimates dicuntur ; vel ad aliquid utile *dominis*, sicut contingit in politiis quae reguntur regibus vel tyrannis. Semper enim in legibus ferendis, attenditur id quod est utile ei quod est principale in civitate ... Et quia omnis utilitas humana finaliter ordinatur ad felicitatem, manifestum est quod secundum unum modum iusta legalia dicuntur ea quae sunt factiva felicitatis et particularum ipsius, id est eorum quae ad felicitatem ordinantur, vel principaliter sicut virtutes, vel instrumentaliter sicut divitiae et alia hujusmodi exteriora bona ; et hoc per comparationem ad communitatem politicam ad quam respicit legis positio. *In V Ethic.* lect. 2 initio. — Après Aristote, saint Thomas maintient que le nom de loi s'étend à ces « lois privées » qui s'appellent privilèges. Si, par exemple, le législateur décide d'élever un monument à un bienfaiteur de la patrie, le législateur fait une loi. *Ibid.* lect. 12 circa init.

C'est ce bien d'ordre supérieur que doit rechercher la loi ; et c'est par la poursuite de ce même bien que le roi se distingue du tyran. Celui-ci n'a en vue que son intérêt propre ; celui-là se consacre au bien de tous, *tyrannus intendit in suo regimine quod est utile sibiipsi ; rex autem intendit quod est utile subditorum. Tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium* [1].

Jusqu'ici, nous avons suivi une première ligne de pensée chez saint Thomas : le but de la loi est de procurer le bien commun. Toutefois, dès la *Somme contre les Gentils*, une nouvelle orientation se dessine.

Sans doute, dans cet ouvrage, l'auteur rappelle que la loi

1. *In VIII Ethic.* lect. 10 circa med., lect. 11 circa finem. — Dans son traité *De regimine principum*, saint Thomas revient sur des considérations analogues. La société, écrit-il, a besoin d'une direction. Car la collectivité se désagrégerait bientôt, si chacun était laissé à sa propre initiative : il faut que quelqu'un prenne soin des intérêts de la collectivité comme telle. De même l'organisme humain se disloquerait, si une direction commune n'assurait le bien commun de tous les membres. « Multis existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens ; sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet ». *Tractatus de rege et regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 1. Les membres de la collectivité, poursuit le saint Docteur, se distinguent par ce qu'ils ont de propre ; mais ils s'unifient par ce qu'ils ont de commun. A côté de ce qui assure le bien propre, il faut donc assigner une cause qui assure le bien commun. « Non idem est quod proprium est, et quod commune ; secundum propria quidem differunt (membra) ; secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquod quod movet ad bonum commune multorum ». *Ibid.* Le gouvernement d'une société sera donc ce que demande l'ordre naturel, s'il poursuit, non le bien personnel du législateur « bonum priuatum regentis », mais le bien commun de la collectivité « bonum commune multitudinis » *Ibid.* et cap. 3. — Voir aussi *In I Polit.* lect. 1, 4 circa med. ; *In III Polit.* lect. 6 initio.

poursuit le bien commun [1] ; il magnifie la prééminence de ce bien commun sur le bien particulier [2]. Mais une idée nouvelle — nullement contraire d'ailleurs à la précédente — est mise en lumière : le but de la loi est de conduire l'homme à sa fin dernière. C'est en effet au début de cette partie de l'ouvrage qui traite de la manière dont la providence divine dirige les créatures raisonnables vers leur fin, qu'est introduit le concept de loi [3]. Le contexte général de toute cette partie de l'ouvrage ne laisse subsister aucun doute sur l'idée que saint Thomas rattache au terme de loi. La loi est à l'homme ce que l'« inclination naturele » est aux êtres irrationnels : elle conduit l'homme à sa fin dernière.

Cette loi s'appelle divine, parce qu'elle émane de Dieu, et conduit à Dieu. Par loi divine, saint Thomas n'entend donc pas ici uniquement des prescriptions purement positives, puisqu'il y fait rentrer toute la loi naturelle [4] ; il l'appelle divine, parce qu'elle est l'instrument du gouvernement de Dieu dirigeant l'homme vers sa fin : *lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos* [5]. Et puisque tout gouvernant oriente ses subordonnés vers la fin qu'il poursuit lui-même et que Dieu n'a pas d'autre fin que sa propre perfection, c'est donc avant tout vers Dieu que la loi divine conduit l'humanité, qui trouvera ainsi en Lui sa suprême félicité. La loi devient ainsi le principe qui assure la réalisation de l'ordre moral, c'est-à-dire l'adhésion de l'homme à sa fin dernière [6].

Voilà deux lignes de pensée. Mais saint Thomas a si peu songé à les opposer l'une à l'autre qu'il les superpose : à ses yeux, fin dernière et bien commun s'identifient, au moins verbalement. Le principe premier dans l'ordre de la causalité efficiente, écrit-il, est commun à tous les principes seconds : *principium primum est commune omnium* [7]. Les premières prémisses dans l'ordre des connaissances sont appelées indifféremment *principia*

1. *Contra Gentiles*, l. 3, cap. 123 circa med.
2. Bonum particulare ordinatur ad bonum commune sicut in finem ; esse enim partis est propter esse totius ; unde et bonum gentis est diuinius quam bonum unius hominis. *Ibid.* lib. 3, cap. 17.
3. Voir *supra*, 27 note 3.
4. *Ibid.* l. 3, cap. 129.
5. *Ibid.* l. 3, cap. 128.
6. *Ibid.* l. 3, cap. 114-115.
7. *In II Sent.* d. 38, q. 1, a 1.

prima ou *communia principia, communes conceptiones* [1]. Et, comme dans l'ordre de la causalité finale, la cause première est la cause dernière, on ne s'étonnera pas que saint Thomas identifie fin dernière et fin commune ou bien commun : *Bonum summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat* [2].

Or cette identification se retrouve dans l'article de la *Somme théologique* relatif à notre question [3] et nous aidera à suivre le raisonnement du saint Docteur. Son argument se constitue de deux parties qui reproduisent les deux lignes de sa pensée signalées à l'instant.

La loi, étant règle de l'action, écrit-il, se définit par le principe formel de l'action, à savoir la raison pratique : la preuve en a été donnée à l'article précédent. Mais la raison pratique elle-même se définit par son principe qui est la fin ; et en dernière analyse, par la fin dernière. La loi se définit donc, avant tout, par rapport à la fin dernière [4]. On reconnaît en ces considérations une des deux lignes de pensée du saint Docteur.

Voyons comment il y raccorde la seconde.

La fin dernière de l'homme, poursuit-il, est la béatitude ou « félicité ». La loi se définira donc avant tout par rapport à la béatitude.

Mais de quelle « félicité » s'agit-il ? L'homme n'est-il pas fait pour son bonheur personnel ? N'est-ce pas en cela, en effet, que l'homme se distingue de l'animal ? L'animal, d'après saint Thomas, n'a pas de fin qui lui soit propre, précisément parce qu'il est dépourvu de raison ; il n'est qu'un instrument au service des êtres raisonnables ; l'homme au contraire a sa fin dans la perfection de sa personnalité [5]. Saint Thomas ne dit-il pas

1. *Ia IIae*, q. 91, a. 3, ad 1um ; q. 94, a. 4.
2. *Contra Gentiles*, l. 3, cap. 17 in medio.
3. Ultimus finis est bonum commune. *Ia IIae*, q. 90, a. 2, ad 3um.
4. *Ia IIae*, q. 90, a. 2 initio.
5. Ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur ; aliorum vero conditio quae non habent dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia (ad rationales creatures) ordinatis. *Contra Gentiles*, l. 3, cap. 112.

ailleurs que l'homme doit avant tout veiller au salut de son âme, et le préférer au salut des autres [1] ?

Mais saint Thomas, ici, est aristotélicien, et sans aborder l'épineux problème, que nous venons de lever, des rapports entre le bien privé et le bien commun, il poursuit avec le Stagirite : la partie se rapporte au tout, comme à sa perfection ; puis donc que l'homme fait partie de ce tout qu'est la société civile, la loi qui dirige l'activité humaine se rapporte finalement au bien de la société, à la « félicité commune ».

Comme on le voit, l'article de la *Somme théologique* que nous venons d'analyser n'offre pas une simple juxtaposition des deux lignes de pensée ; il vise à subordonner la première à la seconde. Saint Thomas visiblement oriente son argument vers la thèse d'Aristote rappelée plus haut, heureux d'ailleurs de pouvoir en appeler à l'autorité d'Isidore [2] : la loi se rapporte au bien commun, c'est-à-dire au bonheur de la communauté civile comme telle [3].

La notion de « bien commun » s'applique-t-elle à toute espèce de loi ? Manifestement, c'est la considération de la loi civile qui a suggéré à saint Thomas l'idée du bien commun. Le concept d'un bien commun supérieur au bien des individus lui vient

1. Zelus animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat ; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suae et postmodum aliorum ; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur. *Quold. 3*, art. 17, ad 6um.

2. *Ia IIae*, q. 90, a. 2 sed contra.

3. Il en résulte qu'aux yeux de saint Thomas, la loi ne donne que des directives générales se rapportant à l'ensemble, non aux individus comme tels. La chose se conçoit d'ailleurs aisément : la société se constitue d'éléments nombreux; le bien de cette société requiert des actions de genre multiple et varié ; pour définir ce bien commun, il faut envisager une longue période de temps, car la loi doit survivre aux sujets qui l'observent. Devant dominer tant d'éléments et pourvoir à tant de conjonctures, la loi nécessairement se cantonnera dans les généralités. Conçoit-on d'ailleurs une loi qui ne réglerait qu'un cas isolé : de quelle utilité seraient les lois s'il en fallait autant que de cas à régir ? *Ia IIae*, q. 96, a. 1 in corp. et ad 2um. Les cas individuels, les intérêts particuliers des membres de la communauté « particulares fines » feront l'objet de « préceptes » qui ne sont que l'application à des cas particuliers des dictées générales de la loi ; et ces préceptes n'auront force de loi que pour autant qu'ils respectent les intérêts supérieurs de la collectivité ; de même que les conclusions particulières n'ont de force probante que si elles se résolvent dans la lumière des premiers principes. *Ia IIae*, a. 90, a. 2 in fine corp. et ad obi. ; q. 96, a. 1, ad 1um et 2um.

d'Aristote, lequel avait en vue la société civile. Aussi bien, saint Thomas parle-t-il à plusieurs reprises du bien commun, quand il étudie la loi civile [1] ; jamais, quand il traite de la loi naturelle [2]. Toutefois une note relative à la loi éternelle, dont la loi naturelle n'est qu'une participation, nous révèle sa pensée : la loi éternelle se distingue des idées éternelles ; celles-ci ont pour objet les êtres considérés dans leur essence propre ; la loi éternelle, au contraire, les envisage dans leur relation avec un même but commun que Dieu poursuit de toute éternité [3].

III. — *La loi a pour auteur celui qui est chargé des intérêts de la société.* — La loi, nous l'avons vu, ordonne les actes des sujets en vue du bien de la société. Or en toutes choses, celui-là seul peut ordonner des actes en vue d'une fin, qui a cette fin même en propre. Dès lors, seule la société peut porter des lois. Tantôt ce sera la collectivité tout entière ; tantôt ce sera un organe qui a charge des intérêts de la collectivité [4].

Comme on le voit, cet argument s'adapte aux différents régimes ; monarchie, aristocratie, démocratie. Malgré ses préférences pour la monarchie [5], saint Thomas, dans cet article de la *Somme théologique*, tient compte du texte d'Isidore [6] et s'élève au-dessus des contingences politiques [7].

On pourrait objecter peut-être : la loi a comme but d'amener les hommes à la pratique de la vertu ; mais ce résultat peut être obtenu par l'effort individuel ; pourquoi dès lors la loi ne pourrait-elle émaner des individus ?

Aristote avait déjà donné la réponse et saint Thomas la reprend : l'apostolat individuel ne peut se faire que par persuasion ; or cet effort est inopérant, la plupart du temps ; pour amener efficacement les hommes à la pratique de la vertu, il faut la crainte des sanctions. Or, seule la société ou ceux qui en gèrent les intérêts sont suffisamment armés de ces moyens de

1. *Ia IIae*, q. 96, a. 1, 3, 4, 6.
2. *Ibid.* q. 94.
3. *Ibid.* q. 93, a. 1, ad 1um.
4. *Ibid.* q. 90, a. 3.
5. *De regimine principum*, l. 1 ; *Ia*, q. 103, a. 3.
6. *Ia IIae*, q. 90, a. 3 sed contra.
7. *Ibid.* q. 95, a. 4 ; q. 105, a. 1 ; *Ia IIae*, q. 57, a. 2 in fine.

coercition pour faire respecter leurs appels au bien. S'il est reconnu que le but de la loi est de faire observer l'ordre moral, on conviendra donc que la loi ne peut atteindre ce but que si elle émane du pouvoir social [1].

Si l'on objecte encore que dans la famille ce pouvoir social réside dans le père et que dès lors celui-ci peut porter des lois, saint Thomas répond que le mot « loi » est réservé aux directives imposées par le chef de cette société parfaite qu'est la communauté civile : le père de famille peut donner des « préceptes », des « statuts », non point des « lois » [2].

IV. — *La loi n'a d'efficacité que par la promulgation.* — Une loi n'oblige que si elle parvient à la connaissance de ceux qui doivent l'observer : *praeceptum non obligat antequam sit divulgatum* [3].

Saint Thomas illustre cette vérité de bon sens par la comparaison bien connue du lien physique qui lie une chose matérielle et du lien moral de l'obligation qui vincule la volonté. Dans l'ordre matériel, écrit-il, la nécessité que le lien impose à la chose liée se produit par une pression, *actio*, d'ordre physique. Dans l'ordre moral, la nécessité que la loi impose à la volonté se réalise par cette pression d'ordre spirituel qu'est le commandement ou précepte, *imperium*, du supérieur. Or, la pression que le lien physique exerce sur la chose liée se fait par le contact. Dès lors, *a pari*, le précepte du supérieur n'exerce sa pression sur la volonté des sujets que par un contact spirituel, lequel n'est autre que la connaissance du précepte même. De là, cette conclusion bien connue : *nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti* [4].

Mais avant d'être connue de chacun des intéressés, la loi doit être à la portée de tous, connaissable par tous ; ce résultat s'obtient par la notification publique qui s'appelle la promulgation. L'on pressent que ce sera par un argument analogue au précédent que l'on prouvera la nécessité de la promulgation.

La promulgation est absolument nécessaire, écrit-il dans la

1. *Ibid.* q. 90, a. 3 ad 2um — Cfr. *In X Ethic.*, lect. 14.
2. *Ibid.* q. 90, a. 3 ad 3um.
3. *In IV Sent.* d. 3, a. 5, sol. 3.
4. *De veritate*, q. 17, a. 3.

Somme théologique, pour que la loi ait force de loi. Car la loi s'impose aux êtres qu'elle régit, comme une règle, une mesure. Or, une règle, une mesure s'impose à ces êtres par le fait qu'elle leur est appliquée. Or, cette application n'est autre chose que la promulgation, par laquelle la loi arrive à la connaissance de ceux qui doivent l'observer. Et puisque le propre de la loi c'est d'obliger, la loi n'aura de force obligatoire que grâce à la promulgation. Et ainsi se trouve prouvé l'axiome de Gratien : *leges instituuntur cum promulgantur* [1].

Il faut noter le sens dynamique que saint Thomas attribue à la promulgation. A ses yeux, la promulgation n'est pas uniquement une condition préalable à l'observation de la loi par les sujets ; elle est, en un sens, le principe même de cette observation. Dans l'ordre physique, écrit-il, les agents naturels impriment dans les êtres un principe interne d'activité ; de même dans l'ordre moral, la promulgation de la loi imprime dans ceux qui doivent l'observer, un principe directif d'action [2]. Ce principe n'est pas une poussée extrinsèque ; car, étant d'ordre intellectuel, il pénètre l'esprit même de ceux qui s'y soumettront ; imitant en cela la loi éternelle par laquelle Dieu imprime dans les êtres qu'il gouverne des principes d'action qui leur sont inhérents [3].

La promulgation se retrouve-t-elle en toute loi ? Comment la loi éternelle peut-elle être promulguée, puisqu'il n'y a point de créature éternelle ? La promulgation, répond saint Thomas, se fait par la parole ou l'écrit. Comme nulle créature n'est éternelle, il n'y a point d'auditeur ou de lecteur éternel de cette loi. Mais cela n'empêche nullement que, de la part de Dieu, la

1. *Ia IIae*, q. 90, a. 4.
2. Hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines ; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum. *Ia IIae*, q. 93, a. 5 ad 1um.
3. Rebus rationalibus sibi subjectis homo potest imponere legem inquantum suo praecepto vel denunitiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum ; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae. *Ibid.* in corp. ; item art. 6 initio.

promulgation soit éternelle ; car le Verbe de Dieu est éternel ; éternel aussi est le Livre de vie où tout s'inscrit [1].

Quant à la loi naturelle, il ne peut s'agir d'une promulgation qui viendrait du dehors ; car les énoncés de la loi naturelle sont connus par eux-mêmes, naturellement. Aussi bien, saint Thomas écrit-il que les préceptes de droit naturel ne requièrent aucune promulgation [2]. On ne nie donc pas la promulgation de la loi naturelle ; mais elle est interne à l'homme, comme la « raison naturelle » qui en est l'organe : *promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam* [3].

§ II. — *L'interprétation de la définition thomiste par la notion de l'« imperium ».*

L'univers, écrit saint Thomas, est soumis au gouvernement de Dieu. Or, ce que Dieu est à l'univers, la raison l'est, en un sens, à l'homme ; car c'est par la raison que l'homme se gouverne soi-même : *quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo*. Mais, poursuit-il, la raison d'un homme déterminé peut étendre sa juridiction sur d'autres hommes qui lui sont soumis : c'est là l'office du roi dont la fonction est de gouverner par des lois [4].

Il convient de confronter ce double gouvernement : le gouvernement des autres par l'empire qu'exerce la loi, *imperium legis* [5], et le gouvernement de soi-même par le commandement, *imperium*, que l'on exerce sur ses propres actes.

Comment d'abord, selon saint Thomas d'Aquin, l'homme se dirige-t-il lui-même ?

Je me propose un but. Ce but est d'abord objet de complai-

1. *Ia IIae*, q. 91 a. 1, ad 2um.
2. Prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent. *Ia IIae*, q. 100, a. 4 ad 1um. — Quorum (primorum et communium praeceptorum) non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota. *Ibid.* a. 3.
3. *Ibid.* q. 90, a. 4, ad 1um.
4. *De rege et regno*, lib. 1, cap. 12.
5. *Contra Gentiles*, l. 3, c. 116.

sance, sans qu'il éveille encore un désir efficace de l'atteindre. Cet acte initial de la volonté portera le nom même de la faculté, *voluntas* [1].

Cette complaisance qui n'est autre que l'amour ne dit, de soi, rien d'entreprenant : l'amour peut être purement contemplatif ; et si le but proposé apparaît d'un accès impossible, la volonté s'en tiendra à cet amour « théorique ». Mais si le but paraît réalisable, sans que l'on sache encore par quels moyens, et pour peu que l'amour s'intensifie, le but caressé par l'adhérence transformante de l'amour déclenche en moi un désir efficace de le réaliser. A ce second stade, la volonté sort de son repos affectif pour se convertir en poursuite du but.

Poursuite affective d'abord : la volonté tend vers ce but comme vers le terme des moyens qu'elle emploiera pour y atteindre. Ce second acte s'appelle *intentio* [2].

Mais la poursuite affective tend à se convertir elle-même en poursuite effective. Celle-ci, concrètement, consistera dans l'emploi du moyen jugé le plus apte à cet effet : c'est l'*usus* dont il sera parlé à l'instant.

Sans doute, si le moyen est déjà déterminé par ailleurs, il ne peut être question de le choisir ; et de l'intention du but, l'on procédera immédiatement à l'exécution du moyen qui nous y achemine. Mais dès que plusieurs moyens se présentent, un nouvel acte s'impose, le choix, *electio*.

Le choix est une préférence raisonnée ; il s'agit en effet d'un acte humain : l'homme qui agit en homme ne prend pas au hasard un moyen quelconque ; il sélectionne, il élit le moyen qu'il juge le plus apte, *utilius ad finem* [3].

Le choix sera donc l'aboutissant d'un travail de raison. Je devrai d'abord m'enquérir des différents moyens qui peuvent me conduire au but : un voyageur s'avise-t-il d'arriver à tel endroit, il devra au préalable se mettre en quête des divers chemins qui peuvent l'y mener. C'est là le travail de délibération, *deliberatio*, *consilium*, où l'on considérera les avantages, les inconvénients des différents moyens proposés.

Cette enquête serait cependant stérile, si elle n'aboutissait

1. *Ia IIae*, q. 8, a. 2.
2. *In II Sent.* d. 38, a. 3 ; *De veritate*, q. 22, a. 13 ; *Ia IIae*, q. 12, a. 1.
3. *De veritate*, q. 22, a. 15.

à une conclusion : l'instruction de la cause, le délibéré s'achève par la sentence, le prononcé, le jugement. C'est là le *iudicium de consiliatis* par lequel, tout bien considéré, je jugerai tel moyen le meilleur pour me conduire au but désiré. Ce jugement, de soi théorique, se mue spontanément en un jugement pratique ; car il est la préparation immédiate du choix, lequel est un acte de volonté, tout imprégné d'ailleurs des actes préalables de la raison et de la volonté [1].

Mais quand le moyen jugé le meilleur a été choisi, la volonté a, dans ce choix même, un nouveau motif d'agir. Car elle n'a de cesse que si elle se termine à l'être réel de l'objet voulu : après avoir voulu efficacement le but, elle veut tout aussi efficacement le moyen qu'elle vient de choisir. C'est donc à réaliser ce moyen que vont aller ses efforts [2]. En conséquence, après avoir mû l'intelligence à juger du moyen le plus apte, elle va, en vertu de cette même tension vers le but, mouvoir les facultés exécutrices à réaliser le moyen et, par là même, réaliser son but. La volonté devra donc appliquer à l'acte les facultés opératives soumises à sa motion, les employer au service de ses fins. Cet emploi se nomme *usus*. Il est dit *activus*, quand on le considère du côté de la volonté qui meut à l'acte ; et *passivus*, du côté des facultés où il se trouve réalisé.

Mais toute motion suppose une direction ; toute exécution implique un commandement ; et la mobilisation suppose un ordre de mobilisation. Cette direction, ce commandement, cet ordre ne peut être qu'un acte de raison ; non sans doute de raison spéculative qui juge de ce qu'il faut faire, mais de raison pratique qui s'oriente vers l'action. Car si l'acte humain procède de la volonté comme de sa cause motrice, il émane de la raison comme de sa cause directrice : la volonté meut les facultés à l'action ; mais c'est la raison qui met de l'ordre dans leur activité. Cet acte de raison pratique s'appelle commandement, *imperium*.

Sans doute, on vient de le dire assez, le commandement suppose un acte de volonté et même est provoqué par lui ; et ce serait tronquer la notion de l'*imperium*, que de le concevoir indépendamment du choix dont il est l'écho. C'est en effet parce

1. *In II Sent.* d. 24, q. 1, a. 2 ; *De veritate*, q. 22, a. 15 ; *In III Ethic.* l. 7-9 ; *Ia IIae*, q. 14 a. 1-4. *De malo*, q. 15, a. 4.
2. *Ia IIae*, q. 16, a. 4.

que le choix a déterminé *ad unum* la volonté, que celle-ci se porte, de tout son poids, à réaliser ce choix, et à le réaliser intelligemment.

Encore reste-t-il que cette réalisation, pour être intelligente, doit être dirigée, et le travail d'exécution, sagement organisé. Or ceci requiert nécessairement l'intervention de la faculté qui met de l'ordre dans notre vie, je veux dire, la raison. De même donc que la délibération et le jugement sont des actes de la raison théorique et pratique, qui, en dirigeant le choix du moyen, ont assuré le caractère rationnel, humain de l'acte interne, ainsi le commandement est un acte de la raison pratique, qui en dirigeant l'exécution du moyen choisi, garantit le même caractère à l'acte externe [1]. L'*imperium* guide ainsi l'emploi, *usus*, des facultés exécutrices et peut être comparé aux ordres du maître de travaux qui organise la main-d'œuvre de ses subordonnés.

Du travail ordonné des facultés exécutrices, sortira l'acte externe, l'acte commandé, *actus imperatus*.

Or ce que saint Thomas vient de dire du gouvernement de soi-même par l'empire que chacun exerce sur ses propres actes, ne pourrait-il s'appliquer au gouvernement de la société par l'empire que le législateur exerce sur ses sujets ?

Saint Thomas, il est vrai, n'a pas exposé *ex professo* ce parallélisme entre la prudence individuelle et la prudence gouvernementale. Mais plusieurs de ses commentateurs s'y sont attachés [2]. Et il nous a paru utile de sortir, à cette occasion, des cadres du XIIIe siècle où nous nous sommes renfermés dans cet ouvrage, pour illustrer, grâce à eux, la définition thomiste.

Medina (1528-1581) insistait sur la nécessité de la promulgation au point de faire de celle-ci un élément essentiel de la loi [3].

1. *Ia IIae*, q. 16, a. 1 ; q. 17, a. 1-3. *Quodlib.* 9, a. 12.
2. Tels SUAREZ, *De legibus*, l. 1, c. 4, n. 6-12 ; WIGGERS, *Commentaria in primam secundae*, edit. 4, Lovanii 1689, q. 90, a. 1, n. 10 ; GONETUS, *Clypeus theologiae thomisticae*, tract. 5 de legibus, disp. 1, a. 1 § 4, n. 19 ; les SALMATICENSES, *Cursus theologiae moralis*, tract. 11 de legibus, cap. 1, puncto 1, n. 3. Les auteurs ont poursuivi le parallélisme jusqu'à l'*imperium* ; personne toutefois, à notre connaissance, ne l'a achevé, en comparant la promulgation à l'*usus*. — Parmi les thomistes d'aujourd'hui, il faut signaler le P. L. LEHU O. P. qui a fortement relié la loi à la notion d'*imperium*, dans sa *Philosophia moralis et socialis*, Paris, 1914, 67-69, 225-227.
3. Lex est quoddam praeceptum. Praeceptum vero intelligi nequit, nisi is qui

Vasquez (1551-1604) définit la loi par l'*imperium* qui suit le choix [1] ; toutefois, arrivé à l'étude de la loi humaine, il s'attache à prouver que la promulgation non seulement est une condition requise pour que la loi soit appliquée, mais fait partie de l'essence même de la loi : ***non tantun esse conditionem requisitam ut lex applicetur, sed etiam esse aliquid pertinens ad essentiam et substantiam legis*** [2].

Vasquez toutefois, tout en définissant par l'*imperium* le gouvernement que le législateur exerce sur ses sujets, niait la nécessité de ce même *imperium* pour expliquer le commandement que chacun exerce sur ses propres actes [3].

Or Suarez (1548-1617) appliqua la théorie de Vasquez non seulement à l'acte par lequel chacun se gouverne soi-même [4], mais aussi à l'acte du législateur [5]. D'autre part, tout en reconnaissant que la promulgation est nécessaire pour que la loi atteigne les sujets [6], il la considérait cependant comme consécutive à la loi elle-même, supposée existante [7]. Et de la sorte, Suarez

praecipit manifestet et intimet. Dominus enim non praecipit ex eo quod apud se statuit aliquid faciendum vel non faciendum, sed oportet quod intimando et iubendo praecipiat. Evidens ergo est esse necessariam promulgationem ut lex habeat vim obligandi. MEDINA, O. P., *Expositio in primam secundae*, Venetiis, 1590, q. 90, a. 4. p. 481.

1. Dico legem esse actum intellectus, non quidem qui praecedit electionem, et vocatur iudicium aut consilium quo iudicatur aliquid esse faciendum, sed qui sequitur electionem quo iubetur et praecipitur aliquid fieri, qui nihil aliud est quam propositio et explicatio voluntatis superioris facta inferiori, quam scolastici intimationem vocant et non immerito insinuationem possumus appellare ; in qua formalem rationem imperii et praecepti positam esse monstravimus. VASQUEZ, *Commentaria ac disputationes in primam secundae*, t. 2, Lugduni, edit. 1631, q. 90, disp. 150, cap. 3, n. 19.

2. Et en voici la preuve. « Nam ad rationem legis traditae hominibus pertinet imperium ex se aptum ut applicetur ad operandum ; tale autem non est imperium superioris mente retentum nec quavis ratione explicatum, sed propositum ea solemnitate et modo ex quo sufficienter intelligatur esse praeceptum principis ». *Ibid.* disp. 155, cap. 2, n. 16.

3. VASQUEZ, *Commentaria ac disputationes in primam secundae*, t. 1, disp. 49, cap. 4.

4. SUAREZ, *De uoluntario et inuoluntario*, disp. 9, sect. 3, n. 7.

5. SUAREZ, *De legibus*, l. 1, cap. 4, n. 10-11.

6. *Ibid.* l. 1, cap. 11, n. 6.

7. Licet haec voluntas (qua superior vult inferiorem obligare) non possit habere effectum in subdito, nisi ei sufficienter proponatur, haec autem propositio se habet ut applicatio causae obligantis, non ut propria causa et ratio obligationis. *Ibid.* l. 1, cap. 5, n. 24.

est amené à placer l'essence de la loi dans l'acte de choix. Tandis donc que Vasquez faisait consister la loi dans un acte d'intelligence (*imperium*) résultant d'un acte de volonté (*electio*), Suarez voit en elle un acte de volonté (*electio*) consécutif à un acte d'intelligence (*iudicium de consiliatis*) [1].

Wiggers (1571-1639) reprit fidèlement la théorie de Suarez [2].

Mais dans l'entre-temps Jean de Saint-Thomas (1589-1644) revendiquait les droits de l'*imperium* et réfutait par là les théories de Vasquez et de Suarez [3], mais comme il ne commenta pas le traité des lois de saint Thomas, il ne fit qu'incidemment l'application de sa théorie au concept de loi.

Gonet (1616-1681) se chargea de compléter l'œuvre de Jean de Saint-Thomas et nous a donné un exposé magistral sur la question, plaçant l'essence de la loi dans l'*imperium*, et non dans le choix qui précède, et réduisant la promulgation au rang de simple condition, indispensable d'ailleurs, pour que la loi atteigne les sujets [4].

La solution de Gonet, reprise par Billuart (1685-1757) [5], nous paraît la plus proche de la pensée de saint Thomas.

C'est à l'exposer que nous consacrons les lignes suivantes.

L'acte initial du législateur est de vouloir le bien commun, *voluntas*. On ne légifère pas pour son propre avantage, mais

1. Ultra hoc iudicium (quo legislator statuit et decernit rem talem esse convenientem reipublicae et expedire ut ab omnibus servetur), est certum requiri ex parte voluntatis actum quo princeps acceptet, eligat ac velit observari a subditis id quod intellectus iudicavit expedire. *Ibid.* l. 1, cap. 4, n. 7. Sentio post electionem seu actum voluntatis quo determinate et efficaciter quis vult operari ad extra, cum omnibus particularibus conditionibus requisitis ad agendum ex parte circumstantiarum et potentiae executivae, non requiri actum aliquem intellectus qui immediate dirigatur ad potentiam exsequentem. *Ibid.* n. 11. Addo legem mentalem, ut sic dicam, in ipso legislatore esse actum voluntatis iustae et rectae quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. *Ibid.* l. 1, cap. 5, n. 24.

2. Post iudicium (quo legislator iudicat rem talem fore expedientem reipublicae), accedit actus voluntatis quo superior eligit ac vult a subditis observari id quod intellectu iudicavit... Longe verius est legem consistere in antecedente iudicio .. cum voluntate qua velit superior omnes ad observandum existere obligatos. WIGGERS, *Commentaria in primam secundae*, q. 90, a. 1, n. 10, 12.

3. JOANNES A S. THOMA, *Cursus theologicus*, in q. 17, *I*ª *II*ªᵉ, disp. 7, art. 2.

4. GONETUS, *Clypeus theologiae thomisticae, De actibus humanis*, disp. 11, art. 2 et 3 ; *De legibus*, disp. 1, art. 1 et 4.

5. BILLUART, *Summa sancti Thomae, De legibus*, diss. 1, art. 1 et 3.

pour le bien de tous. Et comme le bien commun est toujours, en partie du moins, réalisable, cet acte primordial d'adhésion affective se change naturellement en une intention efficace, *intentio*, d'atteindre ce but sincèrement désiré.

En fait, ce but sera atteint par l'activité des sujets se soumettant aux lois dans lesquelles le législateur aura concrétisé son intention, *actus imperati*.

Quels sont les stades intermédiaires entre l'intention du bien commun par le législateur et sa réalisation par les sujets ?

On peut y discerner trois moments : le législateur détermine l'objet de la loi ; il constitue la loi ; et enfin il l'applique aux subordonnés. On y rattachera sans peine les trois actes relevés plus haut dans l'élaboration d'un acte humain ; le choix, *electio* ; le commandement de l'action, *imperium* ; et l'application à l'acte : *usus activus*.

Le législateur choisira d'abord l'objet de la loi, *electio*. S'agit-il, par exemple, d'assurer, au sein de la collectivité, l'exercice de la vertu de sobriété, l'un des éléments du bien commun ? Plusieurs moyens se présentent à l'esprit : augmentation des patentes, fermeture des débits de boisson à partir de telle heure, limitation de la vente privée de l'alcool, répression de l'ivresse publique. Décidé à poursuivre le bien commun, le législateur examinera, en fonction et à la lumière de celui-ci, les avantages et les inconvénients de chaque mesure ; le parlement délibérera, instituera des enquêtes ; les commissions tiendront conseil, *consilium, deliberatio*. Et, tout bien examiné, le législateur jugera, *iudicium de consiliatis*, qu'en fin de compte telle mesure ou tel ensemble de mesures est le moyen le plus efficace, le plus opportun, le moins inopérant, *utilius ad finem*. Et sous l'influence de ce jugement, le législateur se déterminera, fixera son choix, *electio*.

Est-ce à dire que la loi soit, par là même, constituée, comme le veulent Suarez et Wiggers ?

Il ne le paraît pas. L'objet de la loi est choisi ; l'existence de la loi, décidée ; mais la loi n'existe pas encore.

Ce n'est point parce que le législateur veut obliger ses sujets, que la loi existe. La volonté provoque l'existence de la loi ; mais la loi n'est pas un acte de volonté.

Car, par définition, la loi est une directive. Or, c'est se mé-

prendre sur le rôle de la volonté que de lui attribuer la direction de la vie ; la volonté est la cause motrice de nos actes ; mais c'est la raison qui en assume le gouvernement. Or, le jugement préalable au choix, *iudicium de consiliatis*, n'est pas cette directive. Car, à parler strictement, ce jugement est, dit clairement saint Thomas [1], un acte de raison spéculative : il est la préparation du choix, *electio* ; mais nullement une intimation, un impératif. Pour constituer la loi, il faut donc, selon Gonet, en plus de ce jugement préalable qui n'est de soi qu'une affirmation théorique, en plus du choix qui, vis-à-vis des actes ultérieurs, n'est qu'une cause motrice, il faut un commandement de la raison pratique, par lequel le législateur dirige, oriente l'activité de ses sujets. Dans cet acte, *ordinatio rationis*, l'on reconnaîtra sans peine l'*imperium*. Sans doute, comme le dit encore Gonet [2], après saint Thomas [3], la loi n'est pas l'acte même de commander, mais un *dictamen* issu de cet acte ; tout comme, dans le domaine de la raison spéculative, l'on distingue l'acte de raisonner et le raisonnement produit par cet acte. Il n'en reste pas moins vrai que c'est à cet acte de commandement qu'il faut rattacher le constitutif formel de la loi, et non à l'acte de choix qui n'a fait que provoquer la loi.

A-t-on, par là, suffisamment défini la loi ? Ne faut-il pas, pour en constituer la définition essentielle, introduire le concept de promulgation, comme l'ont pensé Medina et Vasquez ?

Cette question, on s'en souvient, avait déjà préoccupé Alexandre de Halès [4]. De fait, comment un précepte peut-il commander, s'il n'atteint ses sujets ?

N'est-ce point là, d'ailleurs, le sens obvie du texte de Gratien *leges instituuntur cum promulgantur* ? Et saint Thomas ne dit-il pas explicitement que le concept de promulgation doit entrer dans la définition de la loi, *de ratione legis* ?

D'autre part cependant, si la promulgation est de l'essence de la loi, comment la loi éternelle peut-elle vérifier strictement le concept de loi ? Est-il suffisant de dire que cette loi est pro-

1. *IIa IIae*, q. 47, a. 8.
2. GONETUS, *op. cit. De legibus*, disp. 1, a. 1, n. 20.
3. *Ia IIae*, q. 90, a. 1, ad 2um.
4. Voir *supra*, 20-21.

Universitätsbibliothek
Eichstätt

mulguée dans le Verbe divin et dans le Livre de vie, lesquels sont éternels ? Car ce sont des créatures que la loi éternelle régit ; c'est donc à des créatures que l'on voudrait voir promulguée la loi éternelle. Dira-t-on, peut-être, que la notion de loi est analogique, et qu'elle ne s'applique que d'une manière déficiente à la loi éternelle, infiniment éloignée de nos concepts humains ? Mais n'aura-t-on pas quelque scrupule à concéder que l'archétype même de toute loi n'est loi qu'imparfaitement ; et ne serait-on pas tenté de dire que, si déficience il y a, c'est dans la loi humaine qu'on devra la chercher ?

Nous connaissons la réponse de Gonet : la promulgation est absolument requise pour que la loi oblige en fait ; mais elle n'est pas de l'essence de la loi [1]. Car pour pouvoir être appliquée, la loi doit d'abord exister ; l'application de la loi, sa promulgation, n'est donc pas le constitutif formel de la loi.

> Divus Thomas asserit promulgationem esse applicationem legis ad illos qui per illam obligantur ; sed applicatio alicuius rei supponit rem iam constitutam in sua ratione formali ; ergo promulgatio supponit legem iam constitutam in sua ratione formali ; et sic non est ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita ut actualiter obliget [2].

Nous sommes ainsi ramenés à l'*imperium*, constitutif formel de la loi, antérieur à l'*usus activus* conditionné par la promulgation et consécutif à l'*electio* qui a provoqué l'existence de la loi.

Sans doute, il faut le redire, saint Thomas n'a pas exposé *ex professo* la théorie qui vient d'être développée ; mais ces développements sont entièrement conformes à sa pensée. Car le saint Docteur rapproche manifestement la loi de l'*imperium* : *ad legem pertinet praecipere et prohibere ; sed imperare est ratio-*

1. Ut lex obliget in actu secundo, aliqualis eius promulgatio necessario requiritur... Promulgatio non est de essentia legis aut ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita, ut actualiter obliget sibi subditos. GONETUS, *Clypeus theologiae thomisticae*, tract. 5 *De legibus*, disp. 1, art. 4, § 1, n. 55 et 57 in fine. — BILLUART reprend la théorie de Gonet, *Summa sancti Thomae*, tract. *De legibus*, diss. 1, art. 3.

2. GONETUS, *ibid.* n. 58. Voir dans le même sens n. 59, 61. La loi éternelle réalise donc adéquatement le concept de loi, indépendamment de sa promulgation, *ibid.* disp. 2, a. 2.

nis ; ergo lex est aliquid rationis [1]. Dans le même ordre d'idées, le Docteur angélique divise la prudence en prudence « monastique » par laquelle chacun dirige ses propres actions et en prudence « architectonique » par laquelle le législateur dirige l'activité de ses sujets. Or, c'est par l'acte d'*imperium* qu'il définit l'une et l'autre [2].

Il est vrai que saint Thomas a inséré la promulgation dans sa définition de la loi. Il ne faudrait toutefois pas en conclure qu'il y ait vu un élément essentiel de la loi, au même titre que l'*ordinatio rationis*. La promulgation est essentiellement requise pour que la loi ait, de fait, *in actu secundo*, force de loi, *virtutem obligandi habeat, habeat suam virtutem* [3], mais là s'arrête, semble-t-il, la portée de l'argument. Il est d'ailleurs possible que le respect dont il entourait Gratien ait invité saint Thomas à souligner plus qu'il n'eût voulu l'importance de la promulgation dont il n'a nulle part ailleurs creusé la notion. Quant à Gratien lui-même il nous paraît manifeste qu'il n'a pas voulu, d'un mot, trancher une question subtile qui n'inquiétait aucun de ses contemporains.

1. *I*ª *II*ªᵉ, q. 90, a. 1 sed contra. — *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 3ᵘᵐ.

2. *I*ª *II*ªᵉ, q. 47, a. 10, 11 ; q. 50, a. 1, 2 ; q. 83, a. 1 ; *I*ª *II*ªᵉ, q. 17, a. 3 ad 1ᵘᵐ, in fine.

3. *I*ª *II*ªᵉ, q. 90, a. 4.

II

La loi éternelle

chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs

LA LOI ÉTERNELLE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN ET SES PRÉDÉCESSEURS [1]

On sait l'importance accordée par saint Augustin à la loi éternelle [2].

On connaît d'autre part les pages où la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin célèbre dans la loi éternelle l'archétype de toute loi et la norme suprême de la moralité [3].

A quel moment la spéculation théologique médiévale commença-t-elle à s'intéresser au problème ?

Il est d'abord remarquable que, dans son *Commentaire des Sentences* (1253-1255), saint Thomas d'Aquin ne dit mot de la loi éternelle. Saint Albert le Grand, dans sa *Summa de bono* (un peu avant 1245), avait consacré un chapitre à la loi en général et aux diverses espèces de lois : loi naturelle, loi mosaïque, loi de grâce, loi dite des membres [4] ; mais aucune allusion à la loi éternelle. Même silence chez les premiers maîtres dominicains Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher.

Pareil exposé, à vrai dire, ne rentrait pas dans les cadres des Commentaires sur Pierre Lombard, qui n'avait rien écrit sur la loi éternelle [5] ; aussi bien, ne doit-on pas s'étonner du silence

1. Les pages suivantes reproduisent sans changement notable notre étude sur *Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses* 14 (1937) 287-301.

2. On trouvera un exposé complet des textes de saint Augustin sur la loi éternelle et des sources où il a puisé (spécialement Cicéron et Plotin) dans A. SCHUBERT, S. V. D., *Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, *op. cit. supra*, 14, note 6. — M. B. ROLAND-GOSSELIN en a condensé l'enseignement dans la *Morale de saint Augustin*, Paris, 1925, 21-34.

3. *Ia IIae*, q. 19, a. 4 ; q. 71, a. 2 ad 4um, a. 6 ; q. 91 a. 1 ; q. 93, a. 1-6.

4. *Bruxelles, Bibl. roy. 603*, f. 87ra-90ra. Voir *supra*, 21-24.

5. Si Pierre Lombard avait été plus soucieux de reproduire les textes de saint Augustin, il aurait eu l'occasion d'évoquer le concept de loi éternelle.

des commentaires plus ou moins littéraux des Sentences de saint Albert le Grand, d'Odon Rigaud, de saint Bonaventure, de saint Thomas d'Aquin.

Mais ne trouverait-on pas l'exposé souhaité soit dans une Somme théologique plus dégagée du texte du Lombard, soit dans quelque groupe des nombreuses *Quaestiones* du temps ?

§ 1. — *L'origine franciscaine du traité.*

Nous avons déjà signalé, comme émanant de la jeune école franciscaine, le traité *De legibus et praeceptis* [1], source de l'exposé sur la loi éternelle qu'on lit dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès [2].

Un simple coup d'œil sur la table des matières témoigne de l'ampleur et de la belle ordonnance de ce premier exposé scolastique sur la loi éternelle :

1. Quesitum est de lege eterna ; et primo queritur an sit lex eterna, *Vat. lat. 782*, f. 129ra.
2. Secundo queritur an lex eterna sit nota et impressa rationali creature, f. 129ra.
3. Postea queritur de lege eterna quid sit, f. 129rb.
4. Consequenter queritur de intentione legis eterne, an debeat appropriari essentie uel persone, f. 129va.
5. Postea queritur de immutabilitate legis eterne, f. 129va.
6. Postea de unitate legis eterne, f. 129vb.
7. Postea queritur de deriuatione legum ab eterna lege. Et primo queritur de legibus iniquis utrum deriuentur ab eterna lege, f. 130ra.
8. Consequenter queritur de lege fomitis utrum sit a lege eterna, f. 130rb.
9. Consequenter queritur de legibus humanis utrum sint a lege eterna, f. 130 va.

Il reproduit en effet, la définition du péché actuel donnée par saint Augustin, *Contra Faustum*, l. 22, c. 27 (P. L. 42, 418), dans ses Sentences (l. 2, d. 35, c. 1) : « factum vel dictum vel concupitum contra *aeternam* legem » ; mais au lieu de *aeternam*, il écrit *Dei*. Et à sa suite tous les Commentaires des Sentences : Hugues de Saint-Cher (*Bruxelles, Bibl. roy. 11422-23*, f. 44rb), Odon Rigaud (*Bruges, Bibl. comm. 208*, f. 316va), Albert le Grand, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, ont repris l'expression *contra legem Dei* de Pierre Lombard.

1. F. M. Henquinet O. F. M., *Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?* *loc. cit. supra*, 19 note 1.

2. Alexandri de Ales, *Summae theologiae pars tertia*. Venetiis, 1575, q 26, f. 80rb-85vb.

10. Queritur postea utrum lex nature deriuetur a lege eterna, f. 130va.
11. Postea queritur de lege Moysi utrum sit a lege eterna, f. 130vb.
12. Postea queritur de subiectis legi eterne. Primo an diuina uoluntas sit subiecta legi, f. 131rb.
13. Postea queritur de filio utrum sit subditus legi eterne, f. 131va.
14. Consequenter queritur utrum irrationabilia subiiciantur legi eterne, f. 131 va.
15. Queritur postea quantum ad rationalem creaturam. Et primo queritur de malis, f. 131vb.
16. Postea queritur de iustis, f. 131vb.
17. Queritur postea de beatis, f. 131vb.
18. Quesitum est de effectibus legis eterne respectu rationalis creature. Et primo queritur de numero effectum, f. 132ra.
19. Postea queritur de effectu precepti et prohibitionis. Et queritur primo utrum possêt precipere contra voluntatem suam, f. 132rb.
20. Queritur postea utrum possit precipere contra legem naturalem, f. 132rb.
21. Postea queritur utrum Deus possit precipere contra decalogum, f. 132va.
22. Queritur postea de permissione, respectu cuius dicatur utrum a lege eterna sit permissio malorum, f 132vb.

La *Somme théologique* d'Alexandre de Halès reprend, et dans le même ordre, la série des questions qui viennent d'être mentionnées ; si elle en omet certaines, c'est qu'elle se propose d'en traiter plus loin (telle la q. 11), ou qu'elle les a déjà abordées auparavant (telles les q. 19-22). Le texte lui-même est le plus souvent identique : mêmes objections, mêmes solutions, avec toutefois, chez Alexandre, un tendance à gloser le texte de la source, qui s'en trouve parfois alourdi, sinon obscurci. Parfois cependant la Somme d'Alexandre se sépare assez sensiblement, non de la solution, mais de la rédaction de son modèle.

Ce premier exposé géminé vaut d'être résumé, du moins dans ses traits principaux ; il montrera sur le vif comment la jeune école franciscaine a su créer le traité de la loi éternelle à l'aide quasiment des seuls textes de saint Augustin, que tantôt il suffisait de gloser et que tantôt il fallait concilier avec d'autres textes du même docteur.

Il y a une loi éternelle. Saint Augustin dit que « notre esprit a la faculté de voir la loi de l'immuable vérité ». Il existe donc

une loi, qui est vérité, et vérité immuable. Or ceci nous transporte au-dessus de notre esprit, qui est essentiellement changeant. Cette loi supérieure ne peut être qu'éternelle [1].

La loi éternelle est-elle connaissable ? Avec saint Augustin on distinguera : nul, sinon Dieu, ne peut porter un jugement sur cette loi, car nul ne peut expliquer pourquoi cette loi est telle, et non autre ; mais l'homme, à moins d'être aveuglé par le vice, peut connaître la loi éternelle, c'est-à-dire en percevoir l'existence et constater qu'un acte lui est conforme [2].

Comment définir la loi éternelle ? Saint Augustin en donne trois définitions ; mais toutes trois doivent être retenues. La première vise tous les êtres bons ou mauvais : *lex aeterna est ea qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* [3] ; la deuxième n'embrasse que les êtres bons, mais les englobe tous : *lex omnium artium et lex omnipotentis artificis* [4] ; la troisième se borne aux créatures raisonnables : *summa ratio cui semper obtemperandum est* [5].

La loi éternelle est-elle immuable ? Ici encore, une distinction

1. Respondeo secundum Augustinum, in libro de uera religione, ubi ostendit quod lex est que ueritas dicitur : menti, inquit, nostre impressum est uidere legem immutabilis ueritatis. Sed ista ueritas immutabilis non potest fundari in anima que mutabilis est. Apparet ergo supra mentem nostram legem esse que ueritas dicitur ; et ista est lex eterna. *Assise 138* (= A) f. 213vb. *Vat. lat. 782* (= *V*) f. 129ra. — Cf. ALEXANDRI DE ALES, *Summae theologiae, pars tertia*, Venetiis, 1575 (= *S*), q. 26, m. 1, f. 80va. — Au sujet de la promulgation de la loi éternelle, voir *supra*, 20-21.

2. Respondeo dicendum quod lex eterna cognosci potest. Ad illud quod obicitur dicendum quod Augustinus facit differentiam inter cognoscere et iudicare : eternam legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non est fas. Hoc autem interest quod ad cognoscendum satis est ut uideamus aliquid ita esse uel non ita esse : ad iudicandum uero aliquid addimus, ut iudicemus ; sic potest esse et aliter, velut cum dicimus : ita debet esse uel debuit uel debebit ; ut in suis operibus artifices faciunt. Patet ergo quod iudicare non est fas, ut dicamus quod hoc debet facere, et non illud, uel sic et non aliter ; possumus tamen cognoscere, ut dicamus hoc esse secundum legem eternam, aliud non : hoc enim non est iudicare de lege... Habitus ergo cognoscendi Deum naturaliter impressus est nobis, potest tamen actu ignorari Deus ; similiter dicendum de lege eterna cuius notio impressa est nobis, possimus tamen actu ignorare. *A* f. 214ra, *V* f. 129rb. Cf. *S*, q. 26, m. 2, f. 80vb.

3. S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, l. 1, c. 6, n° 15 (P L 32, 1229).

4. S. AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 31 (P L 34, 147).

5. S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, l. 1, c. 6, n° 15 (P L 32, 1229). *A* f. 214ra, *V* f. 129rb. — Cf. *S* q. 26, m. 3, f. 80vb.

s'impose, fournie, cette fois, par saint Grégoire : ***Deus non mutat consilium, sed sententiam.*** Le ***consilium*** est la norme suprême, ***summa ratio***, selon laquelle Dieu juge et ordonne tout ; cette norme est immuable. La ***sententia*** est la réalisation de la norme par son application, sous forme de préceptes, à des êtres qui sont changeants. En rigueur de termes cependant, il faut maintenir que la loi éternelle est immuable, puisqu'elle est la raison d'être des préceptes, plutôt que les préceptes eux-mêmes.

Texte établi d'après *Assise 138* (= *A*) f. 214va et *Vat. lat. 782* (= *V*) f. 129vb. Voir la *Somme d'Alexandre* (= *S*) q. 26 m. 5. f. 82ra.

Respondeo dicendum quod lex eterna immutabilis est. Tamen distinguendum ; quia sicut uoluntas Dei dicitur dupliciter, ita et lex. Dicitur enim uoluntas esse Dei que dicitur beneplaciti et dicitur uoluntas signum beneplaciti : prima uoluntas beneplaciti immutabilis est ; secunda, id est uoluntas signi, mutabilis est. Sic lex dicitur consilium siue summa ratio secundum quam iudicat et ordinat omnia ; sententia autem dicitur temporalis effectus qui mutatur quando mutantur merita, et hoc aliquando dicitur lex. Lex ergo in ratione consilii immutabilis est, quia ratio consilii non mutatur ; lex autem ut sententia mutabilis est, scilicet secundum quod precipit et consulit aliquid. Tamen absolute et proprie loquendo lex dicitur ratio precipiendi ; preceptio autem et uetatio et consilium sunt effectus ipsius legis. Dicendum ergo quod ratio immutabilis est, effectus tamen mutabilis.

La loi éternelle est-elle une ou multiple ? Le concept de loi éternelle se rattache à celui de cause exemplaire. Et ce concept même est connexe aux notions d'*ars*, d'*idea*, de *ratio* : nous sommes, on le voit, en terre augustinienne. Ces concepts impliquent-ils unité ou multiplicité ? Le concept d'*exemplar* n'implique qu'unité et ne connote rien de multiple. Il en est de même de la notion d'*ars*, puisque l'art est un ensemble de règles en vue d'un but unique. Mais il en va autrement des notions d'*idea* et de *ratio* : de fait, on ne parle pas d'arts différents en Dieu ; mais bien d'*ideae* et de *rationes* différentes. C'est que les idées connotent la diversité des êtres pensés ; et de même, les *rationes* ; avec, en plus, le concept d'ordre. Et l'on distinguera les ordres ou relations des êtres entre eux, et les ordres ou relations des êtres vis-à-vis de Dieu : si les premiers connotent la multiplicité, les seconds se ramènent à l'unité. Or, ceci est à retenir. Car le concept

de loi éternelle, qui nous occupe ici, se rattache avant tout au concept de *ratio* : la loi éternelle est donc une et multiple. Toutefois on ramènera aisément le multiple à l'un : deux lois opposées se fondent en une même raison : c'est pour le même motif que le législateur décerne des honneurs à un peuple vertueux et les refuse à un peuple dissolu. Ainsi donc, multiple à certains égards, la loi éternelle est foncièrement une.

Texte établi d'après *A* f. 214va-214vb et *V* f. 130ra. Voir *S* q. 26 m. 6, f. 82va (rédaction assez différente).

Respondeo. Deus est causa efficiens, exemplaris et finalis rerum. Cum autem dicimus Deum causam exemplarem, dicimus eum ut artem, ideam et rationem. Nota ergo quod omnia ista nomina exemplar, ars, idea, ratio conueniunt in significato, quia omnia significant diuinam essentiam ; differunt tamen in connotato ; et quedam ex parte connotati dicunt unitatem, quedam pluralitatem ; et secundum hoc quedam dicuntur tantum singulariter, ut exemplar et ars, quedam pluraliter, ut idee et rationes. Exemplar enim dicit diuinam causam ut informantem ; nam cum dicitur exemplar, dicitur forma secundum quam est aliquid ; et hoc modo nec ex parte diuine essentie est differentia nec ex parte connotati. Cum autem dico artem, dico diuinam causalitatem relatam ad unum principalem finem ; ars enim respicit unum finem ; unde ars est collectio preceptorum ad unum finem tendentium ; unde ex parte significati et connotati unum dicit ars ; ideo dicitur singulariter, sicut exemplar ; exemplar enim connotat esse in creatura ; ars autem addit relationem ad unum principalem finem, et in neutro est pluralitas in connotato. Cum autem dicitur idea, connotatur esse cum distinctione in creaturis ; unde idea ex parte connotati ponit multiplicitatem propter distinctionem quam facit forma et materia ; ideo pluraliter dicuntur idee. Ratio autem ulterius respicit ordinem ; unde cum dico rationem, connotatur esse in creatura distincta in ordine suo ; et sic patet quod ratio ex parte connotati dicit pluralitatem propter distinctionem et ordinem.

Nota tamen quod est duplex ordo. Est enim ordo creature ad creaturam secundum aliquam unitatem ; et est ordo creature ad Deum. Ordo ad creaturam multiplicatur ; ordo autem ad Deum non ; quia ex ista parte non est nisi unus finis et una ratio, ex alia parte multiplex ratio ; propter hoc potest dici una ratio et plures rationes. Et secundum hoc lex increata que est ratio eterna potest dici una et plures, ut notetur ordo particularis qui multiplicatur, sicut dicitur una est ratio et plures. Nam et rationes plures est reducere ad unam rationem ; sicut patet in legibus illis diuersis, quia quod una lex concedebat potestatem populo offerendi honores, ratio erat grauitas populi ; quod alia non concedebat, ratio erat dissolutio et leuitas populi. Et utraque unam habet rationem ex qua procedit : eadem enim ratio que concedit hoc graui populo non concedit dissoluto, sicut qui dicit unum per consequens negat oppositum.

Et sic patet quomodo una est ratio et plures.

La loi éternelle, ainsi définie en elle-même et dans ses propriétés, est proclamée par saint Augustin la source dont dérivent toutes les autres lois. Les lois humaines en dérivent en ce qu'elles ont de juste et de légitime. Sans doute elles ne condamnent pas tous les vices, comme le fait la loi éternelle. Mais cette imperfection ne les rend pas injustes : le but des lois humaines, la paix et l'ordre entre les hommes, n'a pas l'envergure de la loi éternelle qui est l'ordre de l'univers tout entier [1].

La loi naturelle, à son tour, dérive de la loi éternelle. Mais à des degrés différents, selon les espèces de lois naturelles. La loi naturelle, en effet, tantôt se limite aux créatures raisonnables, tantôt s'étend à l'homme et à l'animal, telle l'union des sexes, tantôt embrasse toute la création [2]. Sans doute la loi naturelle spécifiquement humaine est une participation plus parfaite de la loi éternelle ; mais les autres lois naturelles en participent suffisamment.

Qu'on ne dise donc pas : la loi implique un commandement, une défense, ce qui ne se conçoit que pour des êtres raisonnables. D'abord, on peut répondre qu'avant d'être commandement ou défense, la loi est principe d'ordre et, comme telle, peut s'étendre à toute la création. D'ailleurs, on peut dire que le commandement s'applique à toute créature ; car, en un sens, toute créature obéit à son créateur.

1. Respondeo dicendum quod quidquid iustum aut legitimum est in lege humana ex eterna lege tractum est. Unde dicendum quod lex humana non habet punire omnia mala, sed illa sola que sunt contraria suo fini, id est paci seruande inter homines ; et propter hoc, etsi sit iusta, tamen imperfecta, quia non punit omnia. Diuina autem lex, que perfecta est, punit omnia, quia non requirit solum pacem ad proximum seruari, sed ad Deum et ad seipsum, et ideo multa punit lex diuina que lex humana relinquit. *A* f. 215ra, *V* f. 130va. Cf. *S*, q. 26, m. 7, a. 3, f. 83va.

2. Cette triple acception de la loi naturelle était courante à cette époque : on la retrouve dans la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique, dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, chez Roland de Crémone. Voir l'étude suivante sur la loi naturelle, 74-75, 83.

Texte établi d'après *A* f. 215rb, *V* f. 130va-130vb. Voir *S* q. 26, m. 7, a. 4, f. 84ra.

Queritur postea utrum lex nature deriuetur a lege eterna. Videtur quod non ... Non est deriuatio a lege eterna nisi secundum actum aliquem ; sed omnis actus legis est precipere, prohibere etc. ; sed omnes isti actus respiciunt rationalem creaturam ; ergo lex natu-
5 ralis secundum quod est irrationalis creature non est deriuta a lege eterna ; propter quod dicebatur quod communior actus legis est arctare, quod respicit rationalem creaturam ...

Respondeo : omnis lex deriuatur a lege eterna. Sed deriuatio ista est secundum propinquius et remotius ; quia lex naturalis deriuatur
10 uno modo, respiciens ordinem rationalis creature ; alio modo ordinem sensibilis et irrationalis ; alio modo respiciens ordinem uniuersaliter omnis alterius creature. De primo modo dicitur Rom. 2, super illud « cum gentes que legem non habent » glossa : « lex nature est qua intelligit unusquisque et sibi conscius est quid sit bonum et quid
15 sit malum » ; de secunda dicit Isidorus in libro Ethymologiarum : « lex naturalis est quam natura docuit omnia animantia, ut quod masculus commisceatur cum femina » ; de tertia dicit Augustinus libro I Soliloquiorum : « Deus cuius lege rotantur poli et cursus suos sidera peragunt »...

20 Ad secundum potest dici quod secundum arctationem deriuatur lex nature a lege eterna. Tamen uidetur quod arctare magis dicat actum sequentem ; ideo potest dici quod communis actus sit ordinare ; et actus ordinandi est in precipiendo et prohibendo... Potest tamen dici quod preceptum extendit se etiam ad irrationalem creaturam
25 propter subiectionem que est obedire in omni creatura respectu creatoris.

Non seulement toutes les lois dérivent de la loi éternelle, mais tous les êtres sont soumis à son empire ; les êtres irrationnels lui obéissent aveuglément, les êtres raisonnables par leur raison [1].

§ 2. — *L'exposé de Pierre de Tarentaise.*

Le second exposé qui a pu, jusqu'ici, être repéré est dû à Pierre de Tarentaise [2]. Comme le Commentaire des Sentences du maître dominicain (1257-1259) ne fait aucune allusion à la

1. *A* f. 216ra, *V* f. 131va-131vb. Cf. *S* q. 26, m. 8, a. 3, f. 84vb.

2. Le texte était connu, mais n'a été identifié que dernièrement. Mgr M. Grabmann relevait jadis, dans *Vat. Borgh. 139*, dans le voisinage des Quodlibets du maître franciscain Eustache, un ensemble de questions sur la loi éternelle, la loi naturelle, tout imprégné de l'augustinisme franciscain du XIIIe siècle, et il en publiait les textes essentiels. M. GRABMANN, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, dans *Archiv für Rechtsphilosophie* 16 (1922) 32-38. Plus récemment, M. P. Glorieux soumettait le même ms. à un examen plus attentif et émettait, avec toutes réserves cependant, l'hypothèse que ces questions pourraient être d'Eustache, tout comme nombre de questions disputées du même ms. GLORIEUX, *Maîtres franciscains de Paris. Fr. Eustache*, dans *La France franciscaine*, 13 (1930) 141-142, 164 ; *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1934, t. 2, 82. Mais tout dernièrement, M. Glorieux a établi que ces questions, retrouvées par lui dans *Arras Ville 873*, sont de Pierre de Tarentaise. GLORIEUX, *Un manuscrit méconnu : Arras 873*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 7 (1935) 84.

loi éternelle, il est à présumer que l'exposé qu'on va lire lui est postérieur, et doit se rapprocher sensiblement du Quodlibet du même auteur, qui le suit immédiatement dans *Vat. Borgh. 139*, et qui, selon M. Glorieux [1], date de 1264.

De même que tout est créé par Dieu, note Pierre de Tarentaise, tout est ordonné vers Dieu. Et donc, de même que la création tout entière trouve sa raison d'être première en Dieu, de même l'ordre universel qui oriente toute la création vers Dieu trouve en Dieu sa raison d'être suprême, qui n'est autre que la loi éternelle. Aucune perfection créée ne s'explique, d'ailleurs, que par une perfection incréée correspondante : sans sagesse éternelle, pas de sagesse créée ; et donc sans loi éternelle, pas de loi créée possible. Et Pierre apporte le témoignage des *Noms divins* du Pseudo-Denys, à côté de celui de saint Augustin.

Examinons d'ailleurs de plus près le concept de loi. La loi est pour l'être raisonnable la règle selon laquelle il doit juger sa conduite. Or cette règle doit être infaillible, si l'on veut que le jugement soit infaillible. Or, cette règle infaillible ne se rencontre pas dans la loi humaine, qui est créée par l'homme, et qui n'a rien d'immuable ; pas davantage dans la loi naturelle, qui a commencé avec l'homme et qui ne tire pas d'elle-même son infaillibilité. Il faut donc admettre une loi qui n'a pas commencé d'être et qui tire son infaillibilité d'elle-même ; c'est-à-dire une loi éternelle, exemplaire de toutes les lois, dont la loi naturelle dérive directement, et dont, par celle-ci, dérive la loi humaine.

Telle est la loi éternelle dans son sens strict : règle suprême de l'activité des êtres raisonnables. Dans un sens moins strict, on pourra cependant dire que la loi éternelle règle, d'une manière générale, l'activité de tout ce qui est bon dans l'univers ; et,

1. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique, II*, Paris, 1935, 225.

dans un troisième sens, beaucoup plus large, on pourra dire que le mal lui-même dérive de la loi éternelle qui ordonne tous les êtres à la fin de l'univers.

Qu'on n'objecte pas qu'il manque à la loi éternelle un élément essentiel, à savoir une promulgation éternelle. La loi éternelle est tout autre que la loi humaine, répond Pierre : la loi humaine n'a le pouvoir d'obliger que par la promulgation notifiée aux sujets et acceptée par eux ; la loi éternelle a le pouvoir d'obliger dès qu'elle est conçue dans la pensée du créateur, indépendamment de l'existence des créatures.

A ces considérations se borne l'exposé de Pierre de Tarentaise sur la loi éternelle. On le voit, il est sensiblement indépendant de celui de l'école franciscaine. Il est toutefois certain qu'il l'a connu, comme en témoigne la triple acception de la loi éternelle où l'on retrouve les trois textes de saint Augustin apportés dans le même but par les maîtres franciscains.

Texte établi d'après *Vat. Borgh. 139* f. 104vb-105rb, et *Arras Ville 873* (*577*) f. 68ra-68vb.

Quesitum est de lege eterna, scilicet, an sit aliqua lex eterna.

Videtur quod sic ; quia, sicut a Deo omnia producuntur, ita in ipsum ordinantur ; ergo sicut in ipso Deo est aliqua ratio qua producuntur, ita et qua ordinantur. Sed hoc est lex eterna ; quia, secundum Augustinum I *De libero arbitrio*, 6 cap. : « lex eterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima ». Ergo in Deo est aliqua lex eterna.

Item. Omnis iudex iustus iudicat secundum aliquam legem iustam. Sed Deus est iudex iustissimus. Ergo iudicat secundum aliquam legem iustam. Non secundum legem creatam ; quia natura qua iudex informatur nobilior est iudicante in quantum huiusmodi ; nihil a Deo nobilius ; ergo secundum legem increatam. Ergo aliqua est lex increata ; ergo eterna.

Item. Si nulla esset potentia eterna, nulla esset potentia temporalis. Similiter de sapientia et bonitate et de iustitia. Ergo similiter si nulla esset lex iustitie eterna, nulla esset lex iustitie temporalis.

Item. Dionysius, *De divinis nominibus*, cap. 8 ita : « iustitia laudatur Deus, sicut omnibus distribuens secundum dignitatem et commensurationem et pulchritudinem et bonam ordinationem ». Ergo in Deo est iustitia ; ergo et lex aliqua iustitie.

Item. Dionysius, *De divinis nominibus*, cap. 2 : « Que sunt causatorum substantialiter praeinsunt causis ». Ergo cum lex iustitie aliqua sit in causatis, ipsa preexistit in causa prima.

Item. Augustinus in libro *De libero arbitrio* : « lex eterna iubet animum a temporalibus ad eterna conuertere ». Ergo aliqua est lex eterna.

Contra : iudex qui non potest deuiare a iustitia non indiget lege aliqua. Sed Deus non potest deuiare a iustitia. Ergo non indiget lege aliqua. Ergo nulla lex est in Deo.

Item. Lex dicitur a ligando, secundum Isidorum. Sed ab eterno non fuit quid quod ligaretur lege eterna. Ergo nec lex eterna.

Item. Si non esset nec esse posset aliquis qui ligaretur lege matrimonii, frustra esset matrimonium. Ergo similiter si ab eterno nulla fuit nec esse potuit qui ligaretur lege eterna, ab eterno frustra esset lex eterna.

Item. Ordinatio in mente principis non est lex usquequo sit exterius promulgata ; quia, secundum Isidorum, « leges instituuntur cum promulgantur ». Ergo cum divina ordinatio non fuerit ab eterno promulgata, non potest dici ab eterno fuisse lex aliqua.

Item. Quia hoc nomen creator connotat respectum ad creaturam, non potest dici creator Deus ab eterno. Ergo cum lex dicat respectum ad creaturam, non potest dici fuisse lex aliqua ab eterno.

Item. In lege continentur plura precepta. Sed in eterno non continentur plura. Ergo nulla lex eterna.

Item. Eccles. 15 : Deus « reliquit hominem in manu consilii sui ». Ergo non regitur consilio eterno ; ergo nec lege aliqua eterna ; ergo nec aliqua alia creatura ; ergo ad regimen creature non est lex eterna necessaria. Sed nec ad regimen creatoris. Ergo nullatenus est necessaria.

Item. Legis institutio presupponit potestatem dominatiuam. Sed Deus non fuit dominus ab eterno, ut dicit Augustinus. Ergo nec lex aliqua diuina fuit ab eterno.

Item. Sicut fatum procedit a prouidentia, ita lex a ratione ; quia, secundum Isidorum, « lex erit quod ratione constiterit ». Sed prouidentia precedit omne fatum. Ergo ratio omnem legem. Ergo nulla lex eterna.

Respondeo. Omne iudicium immutabile siue infallibile deriuatur et informatur ab aliqua infallibili regula. Iudicium de his que agenda sunt creature rationabili oportet esse infallibile. Ergo deriuatur ab aliqua infallibili regula. Sed regula que ponitur et deponitur non est infallibilis. Item regula que ponitur et non deponitur, quamvis sit infallibilis, non tamen per se. Ergo preexigitur alia per se infallibilis regula que nec ponitur nec deponitur, sed est eterna.

Iuxta hoc distinguitur triplex agendorum lex siue regula : una temporanea que ponitur et deponitur, scilicet lex humana positiva ; altera perpetua que ponitur sed non deponitur, ut lex naturalis menti rationali concreata ; tertia eterna que nec ponitur nec deponitur que est lex divina. Ad primam inspicit solus homo, ad secundam homo et angelus, ad tertiam homo et angelus et ipse Deus. Lex eterna primum exemplar est legum omnium. Lex perpetua a

lege eterna immediate transcribitur; unde dicit Augustinus *Libro 83 quaestionum* : « ab illa sublimi et ineffabili rerum administratione que per prouidentiam diuinam fit, quasi transcripta est lex naturalis » in animas nostras. Lex uero positiua a lege eterna mediante lege naturali transcribitur; unde Augustinus, *De uera religione* : « conditor legum temporalium, si bonus vir ac sapiens est, illam consulit legem eternam ». Est ergo lex eterna.

Lex uero eterna tribus modis accipitur. Primo modo stricte, scilicet respectu bonorum rationalis creature, prout est regula agendorum a creatura rationali; unde Augustinus, I lib. *De libero arbitrio*, cap. 6, dicit quod ipsa est « ratio cui semper obtemperandum est ». Secundo modo large, scilicet respectu bonorum omnium totius creature, prout secundum Augustinum, *De vera religione* dicitur « lex omnium artium ». Tertio modo largissime, respectu omnium tam bonorum quam malorum, prout secundum Augustinum I *De libero arbitrio* : « lex eterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima ». Per ipsam enim non tantum bona sed etiam mala loco suo ordinantur.

Concedo ergo quod aliqua lex est eterna, a qua omnis deriuatur lex alia iusta siue perpetua siue positiua.

Ad primum obiectum respondeo: quamuis Deus non indigeat lege, tamen lex aliqua in Deo est, non propter suam indigentiam, sed propter suam perfectionem maximam; quia sua essentia est essentia prima a qua sunt omnia; unde oportet quod ipsa sit regula rectissima ordinans omnia.

Ad secundum respondeo: lex dicitur a ligando, uel actu uel habitu; lex uero eterna apta erat ligare creaturam futuram, quamuis nondum ligaret actu, quia non erat.

Ad tertium dicendum: quamuis creatura non esset ab eterno nec posset esse ab eterno, poterat tamen ab eterno esse in tempore; unde opus habebat lege preexistente qua regeretur tunc quando esset, immo qua etiam in esse regulato produceretur et nature sue legibus astringeretur.

Ad quartum respondeo: non est simile de ordinatione principis eterni et terreni; quia illa sufficienter habet in se totam uirtutem ligandi etiam sine creatura; sed ista non sine subditorum consensu et obedientia; ideo ordinatio principis eterni in mente eius constituta lex dici potest; sed ordinatio principis terreni non usquequo sit ad subditos promulgata.

Ad quintum respondeo: nomina que de Deo dicuntur in comparatione ad creaturam quedam connotant effectum, ut creator et non dicuntur nisi tempore, quedam respectum solum, et hoc dupliciter: uel actu, ut datum, et hec similiter dicuntur solum ex tempore; uel habitu, ut donum, et hec dicuntur etiam ab eterno. Lex uero eterna dicit respectum ad creaturam siue actu siue habitu, non effectum, sicut creator; et ideo potest esse eterna, non obstante respectu ad creaturam.

Ad sextum respondeo: in omni lege continentur plura precepta; uel re, ut in lege creata; uel ratione solum, ut in lege eterna.

Ad septimum respondeo: Deus dicitur hominem reliquisse in manu consilii sui, non quia solo consilio suo regatur, sed quia mediante suo consilio, id est arbitrio, regatur.

Ad octavum respondeo: quamvis Deus non fuerit dominus ab eterno, scilicet, ab actu dominandi, fuit tamen dominus habitu, scilicet, a potestate dominandi. Vel dicendum quod argumentum procedit de lege instituta, non eterna.

Ad nonum respondeo: similitudo de lege et de fato ueritatem habet quoad legem positiuam que procedit ex ratione, non quoad legem naturalem que comitatur rationem, uel eternam que precedit rationem omnem creatam et est idem cum ratione eterna.

Quesitum est de lege naturali ...

§ 3. — *Le traité de Saint Thomas d'Aquin.*

Avec la seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin (vers 1271) nous possédons un troisième exposé sur la loi éternelle [1].

La loi éternelle est d'abord pour saint Thomas la norme suprême de moralité. La raison humaine en est la norme prochaine; la norme suprême sera donc la raison divine, *ratio divina*, qui nous est connue partiellement par la raison naturelle et partiellement par la révélation. Or cette raison divine n'est autre que la loi éternelle [2].

1. Avant cette date, saint Thomas ne s'était pas préoccupé de la question. Dans le *De veritate*, q. 5, a. 1, ad 6um, il est vrai, il avait noté en passant que la loi éternelle se distingue de la providence, comme les premiers principes se distinguent des conclusions. Mais cette remarque incidente n'eut aucun écho. Dans la *Summa contra Gentiles*, il s'étend longuement sur la providence (l. III, c. 64-113) et sur la loi divine (l. III, c. 114-130); mais il néglige les occasions qui lui étaient données de parler de la loi éternelle. De même dans la Somme théologique, *parte I*, q. 22, au sujet de la providence. Dans le *De malo*, il n'ignore sans doute pas la formule *contra legem aeternam* par laquelle saint Augustin avait défini le péché (q. 7, a. 1, obj. 1), mais, outre qu'il emploie indifféremment la formule du Lombard *contra legem Dei* (q. 7, a. 1, obj. 1), il néglige d'utiliser la première quand il aborde le probleme de la norme de moralité (q. 2, a. 1, in corp. circa med.; q. 7, a. 1, ad 1um).

2. *Ia IIae*, q. 19, a. 4, in corp. et ad 3um; q. 71, a. 2 ad 4um; q. 71, a. 6 ad 4um et 5um.

Mais la loi éternelle n'est pas que norme de moralité. Elle est aussi l'archétype de toute loi, le principe suprême de l'ordre universel. C'est à ce second aspect que saint Thomas consacre toute une question de son traité des lois.

Il ne semble pas qu'il s'y soit inspiré, sinon peut-être pour un détail, de Pierre de Tarentaise ; mais il a eu certainement sous les yeux l'exposé de *Vat. lat. 782* (= *V*) ou de la Somme Alexandrine. Presque toutes les questions, en effet, de l'exposé franciscain sont reprises par saint Thomas ; comme en témoigne le tableau suivant dont la première colonne donne la série des questions de *V*, dressée ci-dessus, et la seconde l'endroit où saint Thomas traite du même sujet :

V q. 1 :	*Ia IIae* q. 91 a. 1.	*V* q. 10 :	*Ia IIae* q. 91 a. 2.
V q. 2 :	» q. 93 a. 2.	*V* q. 12 :	» q. 93 a. 4 ad 1um.
V q. 4 :	» q. 93 a. 1 ad 2um.	*V* q. 13 :	» q. 93 a. 4 ad 2um.
V q. 6 :	» q. 93 a. 1 ad 1um.	*V* q. 14 :	» q. 93 a. 5.
V q. 7 :	» q. 93 a. 3 ad 2um.	*V* q. 15 :	» q. 93 a. 6 in corp. et ad 1um.
V q. 8 :	» q. 93 a. 3 ad 1um.	*V* q. 16 :	» q. 93 a. 6 in corp.
V q. 9 :	» q. 93 a. 3 ad 2um et 3um.	*V* q. 17 :	» q. 93 a. 6 ad 3um [1].

Il est assez inutile de détailler un exposé bien connu. On se bornera ici aux idées maîtresses.

C'est à la fois à l'idée de providence et au concept de raison que saint Thomas rattache la notion de loi éternelle. C'est qu'en effet, toute loi, selon la propre définition du saint Docteur, implique ces deux concepts : la loi n'est-elle pas une disposition pratique de la raison, ***rationis ordinatio*** ; et n'émane-t-elle pas de celui qui est la providence de ses sujets, ***ab eo qui curam communitatis habet*** [2] ? Il suffira donc à saint Thomas de rappeler que Dieu gouverne l'univers pour en déduire l'existence d'une loi éternelle, œuvre de la ***ratio divina*** [3]. Aussi bien s'empresse-t-il de faire sienne la définition augustinienne ***summa ratio*** [4].

1. Ont été négligées par saint Thomas la q. 3, purement verbale de V, sur les trois définitions ou descriptions données par saint Augustin ; la q. 5, sur l'immutabilité de la loi éternelle ; la q. 11, sur la loi mosaïque en tant que dérivée de la loi éternelle. Les q. 18-22 étaient étrangères au traité des lois de saint Thomas où s'intègre le traité sur la loi éternelle.
2. *Ia IIae*, q. 90, a. 1 et 3.
3. *Ibid.* q. 91, a. 1.
4. *Ibid.* q. 91, a. 1 ; q. 93, a. 1.

Veut-on illustrer ce concept de ***summa ratio in Deo existens*** ? Dieu est à la fois l'artisan, créateur, et le gouverneur, providence, de l'univers. Et de même que tout ce qui doit être réalisé par l'artisan préexiste dans sa pensée à l'état d'*idea*, d'*exemplar*, d'*ars*, modèle de ce qui sera créé, de même tout ce qui doit être fait par les sujets préexiste dans la pensée pratique du gouverneur à l'état de *lex*, principe directeur de toute l'activité des sujets [1].

Mais, dira-t-on, ne manque-t-il pas à cette loi éternelle un élément essentiel, une promulgation *ab aeterno* ? Saint Thomas, beaucoup plus que l'exposé franciscain et que Pierre de Tarentaise, insiste sur le caractère indispensable de la promulgation [2]. Aussi bien, se doit-il de trouver une véritable promulgation ***ab aeterno*** : toute promulgation, écrit-il, se fait soit oralement, soit par écrit ; or, de toute éternité, la loi éternelle est promulguée oralement par le Verbe divin, et par écrit, peut-on dire, dans le Livre de vie [3].

La loi éternelle est-elle une ou multiple ? Ici encore, saint Thomas va utiliser sa définition de la loi en général. Toute loi tend au bien commun, qui unifie les multiples biens particuliers. La loi éternelle est donc une, en raison de son but, le bien de tout l'univers [4].

La loi éternelle est-elle connaissable ? On connaît la réponse franciscaine. Saint Thomas s'efforce d'en atténuer la tendance augustinienne. Il accorde sans doute que la notion de la loi éternelle est imprimée en nous [5]. Mais cela concédé à l'autorité d'Augustin, il se borne à dire que tout homme peut connaître quelque chose de la loi éternelle, non certes en elle-même, mais dans ses irradiations plus ou moins proches : toute vérité en effet est un rayonnement de cette vérité immuable qu'est la loi

1. *Ibid.* q. 93, a. 1. Il est remarquable qu'en cet article, saint Thomas reprend les concepts d'*exemplar*, d'*ars*, d'*idea*, qui avaient préoccupé l'exposé franciscain de *V* (cf. *supra*, 56-57) ; et comme ces concepts n'avaient pas été tous repris par la Somme théologique d'Alexandre de Halès (cf. *supra*, 56), il est permis de croire que saint Thomas a connu l'exposé de *V*.
2. *Ia IIae*, q. 90, a. 4.
3. *Ibid.* q. 91, a. 1, ad 2um ; q. 93, a. 1, ad 2um.
4. *Ibid.* q. 90, a. 2 ; q. 93, a. 1, ad 1um.
5. *Ibid.* q. 93, a. 2 sed contra.

éternelle, et tout homme peut connaître au moins les premiers axiomes de la loi naturelle, participation de la loi éternelle [1].

La loi éternelle est la source dont dérivent toutes les autres lois. Si, en effet, la loi en général est un principe directeur d'activité, la loi éternelle qui est le principe suprême de toutes les activités créées communiquera sa propre vertu directrice à toutes les autres lois : toute loi tire donc son efficacité motrice de la loi éternelle, comme toute cause seconde emprunte toute sa vertu à la cause première [2]. Les lois humaines, dans la mesure où elles sont conformes à la saine raison, tiennent donc de la loi éternelle leur force obligatoire, parce que la saine raison n'est qu'une participation de la *summa ratio* qu'est la loi éternelle [3]. Et la loi naturelle, en tant qu'inclination naturelle de la créature raisonnable au bien, dérive à son tour de la loi éternelle, dont elle participe plus parfaitement que les lois physiques, étant elle-même d'essence rationnelle [4].

A quels êtres s'étend l'empire de la loi éternelle ? A tous les êtres qui sont soumis au gouvernement divin, c'est-à-dire à tous les êtres de la création [5]. L'empire de la loi éternelle est, en effet, loin d'être limité comme celui de la loi humaine. La loi humaine ne peut imposer son empire qu'à des êtres raisonnables ; parce qu'elle n'agit que par la promulgation [6] qui suppose dans les sujets une intelligence où elle imprime une règle, un principe d'action. Mais Dieu impose son empire à toute créature, parce que c'est à toute créature qu'il imprime le principe d'action qui conduit celle-ci à sa fin [7]. Les créatures raisonnables sont donc soumises à la loi éternelle de deux manières : en tant que créatures, par un principe d'action, inclination naturelle au bien ; en tant que raisonnables, par la connaissance de la loi promulguée. Les hommes dépravés sont soumis imparfaitement à la loi éternelle, parce que, chez eux, l'inclination au bien est entravée et la connaissance de la loi obnubilée. Sur les hommes parfaits,

1. *Ibid.* q. 93, a. 2 in corp.
2. *Ibid.* q. 93, a. 3.
3. *Ibid.* q. 93, a. 3 ad 2um.
4. *Ibid.* q. 91, a. 2.
5. *Ibid.* q. 93, a. 4.
6. Peut-être en ce point saint Thomas s'est-il inspiré de l'exposé de Pierre de Tarentaise, *ad* 4um (Voir *supra*, 62).
7. *Ibid.* q. 93, a. 5.

au contraire, la loi éternelle exerce pleinement son empire ; parce que l'inclination au bien est perfectionnée par la grâce, et la connaissance de la loi complétée par les lumières de la foi [1].

L'école franciscaine a le mérite d'avoir créé le traité de la loi éternelle, en synthétisant les textes de saint Augustin. Le mérite de saint Thomas est d'avoir perfectionné la synthèse, en éliminant certaines questions purement verbales, en réduisant à l'état d'objections les questions secondaires, et surtout en définissant la loi éternelle et ses propriétés en fonction de la définition qu'il a créée lui-même de la loi en général. De la sorte, la *summa ratio* de saint Augustin prend son sens plénier : la loi éternelle, œuvre de la raison divine, est à la fois norme suprême de moralité et principe de l'ordre universel tant physique que moral. L'affinement des concepts qu'on a pu admirer chez saint Thomas n'a cependant pas altéré les grandes lignes de la synthèse franciscaine : le traité de saint Thomas sur la loi éternelle est un des chapitres de sa morale où s'est maintenu le plus fidèlement le génie de la pensée augustinienne.

1. *Ibid.* q. 93, a. 6.

III

La loi naturelle

depuis le début du XIIe siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin

LA LOI NATURELLE DEPUIS LE DÉBUT DU XIIe SIÈCLE JUSQU'A SAINT THOMAS D'AQUIN [1]

Loi naturelle, droit naturel, ces deux termes s'équivalent chez les maîtres de la théologie médiévale. Pour saisir la notion que ceux-ci avaient de la loi naturelle, l'historien doit donc étudier l'action concurrente des théologiens qui, depuis le début du XIIe siècle, ont parlé de la *lex naturalis* et celle des canonistes qui, bientôt après, dans leurs gloses sur le *Decretum* de Gratien, ont disserté sur le *ius naturale*.

Deux problèmes se sont posés simultanément au sujet de la loi naturelle : celui de sa nature et de son contenu, et celui de ses propriétés, innéité, universalité, immutabilité. Pour plus de clarté, nous séparerons les deux questions.

ARTICLE I. — LA NATURE ET LE CONTENU DE LA LOI NATURELLE.

§ I. — *De l'école d'Anselme de Laon à Guillaume d'Auxerre.*

Dès le début du XIIe siècle, l'école théologique d'Anselme de Laon s'intéressa à la loi naturelle. C'est cette loi qui fut la règle de conduite pour l'humanité primitive, antérieurement à la loi mosaïque. La loi naturelle était le fruit de la *ratio naturalis* qui permettait de connaître Dieu et dictait les maximes les plus élémentaires de la vie, telle la prohibition de l'homicide,

1. Dans les pages suivantes, nous exploitons notre ouvrage sur *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, Ch. Beyaert, 1931, sans toutefois en reprendre tous les problèmes. Nous ajoutons d'autre part plusieurs documents nouveaux.

et d'une manière plus générale : ne pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît [1].

L'idée fut reprise par Hugues de Saint-Victor ; mais celui-ci précise le contenu de la loi naturelle. La loi naturelle contient des prescriptions, des défenses, des permissions. Elle prescrit ce qui est essentiellement bon, elle défend ce qui est essentiellement mauvais, elle permet ce qui, selon les circonstances, peut ou ne peut pas être omis. Le précepte est : fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fît ; la défense : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît ; ces deux règles sont inscrites au cœur de l'homme [2].

A la même époque, Pierre Abélard, dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains (un peu avant 1138), utilise la conception d'une loi naturelle antérieure à celle de Moïse [3]. Plus tard,

1. Contra originale peccatum sunt inuenta remedia et in naturali et in scripta lege et in tempore gratie. Naturalem autem legem naturalis ratio tenere persuadet, ut quod homo non occidatur ; hanc enim sua naturalis ratio unumquemque docet. *Sententie diuine pagine*, dans *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, éd. Fr. BLIEMETZRIEDER (*Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 18), Münster i. W., 1919, 35-36. — Lex naturalis hec est : quod tibi non uis fieri alii ne feceris. *Principium et causa omnium Deus, ibid.* 79. — Precesserat in homine lex naturalis, ipsa scilicet ratio, quia ex seipso Deum uidetur posse cognoscere. *British Arundel 360* f. 62r, dans *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon* (*Rech. Théol. anc. méd.* 11, 1939, 256). — Lex naturalis fuit quae videlicet ex proprio arbitrio unicuique nata aut nota est. Omnis enim homo ex ratione cognoscere poterat quid agendum esset aut quid vitandum. *Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII*, dans G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux* (*Travaux et Mémoires de l'Université de Lille*, t. 6, n° 20. Lille, 1898, 40). — Dans une sentence de l'école d'Anselme de Laon, la loi naturelle est appelée loi éternelle : « Quatuor sunt leges : eterna, concessa data et hec a Deo, dispensata. Que a Moyse est eterna est, ut habere in Deum et in proximum dilectionem et pietatem et cetera huiusmodi ; hanc pro aliquo homine, etsi angelus de celo preciperet, non debemus dimittere ». *Clm 12668* f. 27r, *Bamberg Staatl. Bibl. Can. 10* f. 7r. Selon cette terminologie, la loi éternelle n'est que la loi naturelle promulguée dans le Décalogue.

2. Tria sunt genera operum : quaedam ita bona sunt ut nunquam licite praeteriri possint ; quaedam ita mala ut nunquam licite possint committi ; quaedam autem media sunt quae pro tempore et loco agi possunt et pratermitti. Sola illa igitur quae sic se habent ut nunquam licite fieri possint lex naturalis prohibuit ; illa vero quae nunquam licite possunt praetermitti sola praecepit ; media omnia ad utrumlibet relinquens. HUGONIS DE S. VICTORE *De sacramentis* lib. 1 parte 11 (P L 176, 347).

3. PETRI ABAELARDI *Opera*, éd. Cousin, 1859, 234 (P L 178, 862 A).

dans son Dialogus (1140-1142), s'inspirant de Cicéron, il distingue entre le *ius naturae* et le *ius positivum* : le droit naturel est ce qui est prescrit par la raison naturelle, la même chez tous, et prescrivant ce qui est nécessaire à tous ; le droit positif au contraire est institué par la volonté des hommes [1].

En 1140, dans son *Decretum*, Gratien adopte la conception de l'école d'Anselme de Laon : le droit naturel est constitué par les deux règles fondamentales rappelées par Hugues de Saint-Victor ; mais le juriste s'approprie en même temps la définition d'Isidore de Séville : tandis que le *ius civile* est propre à chaque peuple, le *ius naturale*, au contraire, est commun à toutes les nations, *commune omnium nationum* [2].

Pierre Lombard, vers 1152, connaît et utilise le *Decretum* de Gratien pour plusieurs questions ; mais nulle part il ne parle du droit naturel. Ses successeurs immédiats s'en tiennent simplement aux vues de l'école d'Anselme de Laon [3] et se désintéressent du problème [4].

Il n'en est pas de même des juristes commentateurs du *Decretum*.

C'est ainsi que Rufin (1157-1159) écarte d'abord la conception du juriste romain Ulpianus († 228), d'après lequel le droit

1. Ius quippe aliud naturale, aliud positivum dicitur. Naturale quidem ius est quod opere complendum esse ipsa quae omnibus naturaliter inest ratio persuadet, et idcirco apud omnes manet, ut Deum colere ... Positivae autem iustitiae illud est quod ab hominibus institutum. *Ibid.* 689-690 (P L 178, 1656 B).

2. *Grat. init.* D. I ; D. V.

3. ROBERT DE MELUN, *Questiones theologice de epistolis Pauli*, dans R. MARTIN O. P., *Œuvres de Robert de Melun*, t. 2 (Spicilegium sacrum lovaniense, 18), Louvain, 1938, 43. ODON D'OURSCAMP, dans PITRA, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, t. 2, 1888, 176. *Magistri* GANDULPHI BONONIENSIS *Sententiarum libri quatuor*, éd. I. DE WALTER, 1924, 397. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri quinque*, lib. 4, c. 3 (P L 211, 1143 A).

4. A noter toutefois, dans l'école porrétaine, chez Simon de Tournai, un écho de la définition de Pierre Abélard : « Sunt due leges, una nature, alia positionis ». J. WARICHEZ, *Les Disputationes de Simon de Tournai* (Spicilegium sacrum lovaniense 12), Louvain, 1932, 89-90. « Lex nature communis omnibus scripta est in cordibus ». *Ibid.* 19.. — Il faut aussi mentionner chez Prévostin de Crémone les trois *mandata naturae* donnés par Dieu à nos premiers parents, relatifs à la conservation de l'individu, de l'esprit et à l'amour du prochain, opposés au *mandatum disciplinae*, défense de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal. Les trois premiers étaient imprimés dans la nature même. *Bruges Ville 237* f. 29ra, 30ra.

naturel embrasse toutes les actions communes à l'homme et à l'animal, telle l'union des sexes, la procréation, l'éducation de la progéniture, *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit.* Aussi bien, Rufin ne veut-il envisager que le droit naturel spécifiquement humain : ce droit consiste en une inclination inhérente à notre nature, qui nous porte à faire le bien et à éviter le mal : *est naturale ius uis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cauendumque contrarium* [1]. Quel est le contenu de la loi naturelle ? A côté des préceptes, *mandata*, et des défenses proprement dites, *prohibitiones*, répond Rufin, la loi naturelle comporte des *demonstrationes* qui énoncent ce qui convient, *quae natura non uetat, non precipit, sed bona esse ostendit*, telle la possession en commun de biens de la terre, telle encore la liberté individuelle [2].

Un autre décrétiste Simon de Bisiniano (1177-1179) reprend la notion du droit naturel élaborée par Rufin. Et il est le premier à identifier le droit naturel avec la *synderesis*, cette partie supérieure de la raison qui peut sans doute être enténébrée par le péché, mais qui, étant un don de la nature, ne peut jamais être annihilée [3].

Huguccio Ferrare (vers 1188) reprend à son tour la définition de Rufin ; mais il accueille en même temps la définition du juriste romain Ulpien, notant toutefois que la loi naturelle qui régit la vie animale est subordonnée à la *ratio* ou droit naturel spécifiquement humain [4].

Et, peu après 1215, Jean le Teutonique, l'auteur de la *Glossa ordinaria in Decretum*, apporte une classification du droit naturel qui allait bientôt s'infiltrer dans les milieux théologiques. Dans un premier sens, écrit-il, le droit naturel est la tendance de tout être à produire son semblable. L'auteur, par ces mots, ne vise pas uniquement le monde animal, mais tout être en général ; car voici que, dans un second sens, plus restreint, le droit,

1. *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, éd. SINGER, Paderborn, 1902, 6.
2. *Ibid.* 6.
3. Nobis itaque uidetur quod ius naturale est superior pars anime, ipsa uidelicet ratio que sinderesis appellatur, que nec in Chain potuit, scriptura teste, extingui. Cum autem sit natura, id est naturale bonum, delictorum meritis offuscari potuit, nunquam extingui. *Bamberg Staatsbibl. Can.* 38 f. 2ra.
4. *Clm.* 10247 f. 1r.

naturel désigne la tendance commune à l'homme et à l'animal (conception d'Ulpien). Et dans un troisième sens, le droit naturel est la tendance proprement humaine, émanant de la raison, *instinctus nature ex ratione proueniens*. Dans un quatrième sens, le droit naturel peut aussi désigner l'ensemble des préceptes naturels contenus dans le Décalogue [1].

§ II. — *Les maîtres séculiers Guillaume d'Auxerre et Philippe.*

Guillaume d'Auxerre, vers 1220, a été le premier à intégrer la loi naturelle au sein de la théologie, car à ses yeux le droit naturel est le fondement et la norme des vertus morales [2].

Quelle est cette nature que règle le droit naturel ? On peut d'abord entendre par là la nature inhérente à tous les êtres, qui intègre ceux-ci dans l'ordre universel et les incline à se perpétuer. On peut ensuite restreindre le sens de ce mot au règne animal et par là rejoindre la conception du juriste romain Ulpien. On peut enfin réserver ce mot à la nature humaine, et en ce sens le droit naturel comprendra ce que dicte la raison, non sans doute la raison délibérée, mais la raison naturelle, *naturalis ratio* [3]. Guillaume, on le voit, s'inspire de la *Glossa* de Jean le

1. Natura multis modis dicitur. Quandoque dicitur natura uis insita rebus similia de similibus procreans. Secundo modo dicitur natura quidam stimulus seu instinctus nature ex sensualitate proueniens ad appetendum uel ad procreandum uel ad educandum. Tertio modo dicitur instinctus nature ex ratione proueniens, et ius ex tali natura proueniens dicitur naturalis equitas, et secundum hoc ius nature dicuntur omnia communia, id est communicanda tempore necessitatis. Quarto modo dicitur ius naturale precepta naturalia, hoc est : non furtum facies, non mechaberis. *Glossa* in D. 1 c. 7. — Nous n'avons cité ici que les principaux textes des décrétistes. Nous avons étudié la doctrine de tous les décrétistes et publié tous leurs textes dans notre ouvrage *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, *op. cit.* 13-23, 105-111.
2. Ius naturale origo et principium est omnium uirtutum et motuum ipsarum. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore magistro* GUILLERMO ALTISSIODORENSI edita, Paris, 1500, f. 153rb.
3. Ius naturale quoddam est speciale ; quoddam universalius ; quoddam uniuersalissimum. Istud est uniuersalissimum quod est in omnibus rebus, scilicet in concordia omnium rerum ; et de tali iustitia naturali agit Plato in Thimeo : unum elementum non potest esse sine alio ; unde, ut dicit Augustinus, iudicium diuine largitatis est quod quelibet creatura compellitur dare seipsam. Ius naturale uniuersalius est quod omnia naturalia animalia dictat (*sic*). Ius naturale speciale est quod dictat naturalis ratio, et tale ius est in utentibus ratione. *Ibid.* f. 287ra.

Teutonique ; mais plus explicitement que celui-ci et à la suite de Rufin, il relègue au second plan la conception du juriste romain Ulpien [1].

Les énoncés pratiques de cette *naturalis ratio*, antérieurs au travail du raisonnement, sont comparables aux premiers principes de la raison spéculative, d'évidence immédiate [2]. Premier exemple de ce parallélisme entre le discursus de la raison spéculative et de la raison pratique, si souvent exploité au cours du XIIIe siècle.

A la suite des décrétistes Guillaume distingue dans le droit naturel des *praecepta* et des *demonstrationes* n'obligeant pas toujours [3]. Mais Guillaume introduit une autre distinction : certains préceptes du droit naturel sont de première nécessité, *primae necessitatis*, d'autres sont de seconde nécessité, *secundae necessitatis*. Les premiers sont indipensables, car sans eux on ne peut atteindre la fin dernière, telle la loi de la charité ; les seconds ne sont pas absolument requis, mais grandement utiles à la fin ; tel le précepte naturel de la monogamie : à la rigueur la polygamie est concevable, mais elle est source perpétuelle de discordes, de jalousies qui compromettent gravement la loi de charité qui est de première nécessité [4].

Guillaume insiste sur la différence qui sépare les préceptes de la loi nouvelle de ceux du Décalogue. Ceux-ci nous aident à

1. Ius naturale quandoque large, quandoque stricte dicitur. Large, secundum quod ius naturale est quod natura docuit omnia animalia, ut est coniunctio maris et femine, et similia... Stricte sumitur ius naturale secundum quod dicitur ius naturale quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum, ut Deum esse diligendum et similia. *Ibid.* f. 153rb; 167rb.

2. Sicut in speculatiuis sunt quedam que per se sunt nota, que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus ius nature consistit. *Ibid.* f. 66ra.

3. Precepta et prohibitiones semper et simpliciter obligant ; demonstrationes sunt que ad tempus et secundum quid obligant ; quare opposita secundum casus emergentes licet fieri. *Ibid.* f. 153va.

4. Prime necessitatis sunt sine quibus non saluatur similitudo Dei, sicut est diligere Deum ; contra ista non potest fieri dispensatio... Secunde necessitatis sunt que ualent ad conseruationem similitudinis Dei et ad augmentum caritatis, tamen sine illis potest saluari caritas et Dei similitudo, sicut est unicam esse unius. Illud enim conseruat caritatem et nutrit, quoniam si unus haberet plures, cito posset amitti caritas, quoniam inuidia et discordia oriretur inter ipsas. *Ibid.* f. 155ra.

poursuivre notre fin sunaturelle : ils doivent être accomplis en esprit de charité, ce qui assure le mérite de leur observation. Le but des préceptes de la loi naturelle, au contraire, est uniquement de nous aider à l'acquisition des vertus morales, « politiques », qui, à leur tour, sont le préambule des vertus théologales ou surnaturelles [1].

Vers 1233-1234, le chancelier Philippe apporte une nouvelle terminologie, qui d'ailleurs rejoint les conceptions de Guillaume d'Auxerre. Puisque le droit naturel est ce que dicte la raison, c'est-à-dire la raison naturelle, on peut envisager le *ius naturae* sous son aspect naturel, *natura ut natura*, ou sous son aspect rationnel, *natura ut ratio* ou même *ratio ut ratio*. Chez l'homme l'union des sexes, tendant de soi à la conservation de l'espèce, relève du droit naturel entendu dans le premier sens. Mais la raison exige en plus que l'homme s'unisse à une seule femme, et même sous la forme du mariage ; tout ce qui contredit ces exigences rationnelles est contre le *ius naturae ut ratio*, ou même contre la *ratio ut ratio* [2].

Nous plaçons ici une question anonyme *De lege naturali* conservée dans *Paris Nat. Nouv. acq. 1470* f 22ra-22va au milieu d'un bloc disparate de questions. Nous ne savons si l'auteur est un maître séculier, mais on verra qu'il sera connu dans les écoles dominicaine et franciscaine.

Comment définir la loi naturelle ? Maintes « autorités » semblent l'identifier à la conscience. Cependant la conscience a d'autres propriétés que la loi naturelle : elle est acquise, faillible, variable selon les individus, inhérente plutôt à la raison, la loi naturelle, au contraire, est innée, infaillible, la même chez tous, adhérant à la volonté.

1. *Ibid.* f. 154rb.

2. Cum ius naturale dicatur a natura, scilicet quod dictat ratio naturalis et quod scriptum est in ratione naturali, cum secundum hoc ratio sit ipsa natura, tamen potest accipi natura ut natura uel natura ut ratio. Natura ut natura in rationabili, scilicet in homine, dictat cognoscere aliquam, scilicet rem sue specici, scilicet ad conseruandam rem ipsius specici ... Natura ut ratio dictat cognoscere unam et non plures ; sed ratio ut ratio dictat cognoscere unam etiam sibi coniugatam. *Bruxelles Bibl. roy. 1801-03* f. 198vb. Voir tout le contexte dans *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin... op. cit.* 111-114.

Ne faudrait-il pas plutôt identifier la loi naturelle à la vérité première ? Toutes deux, en effet, sont insérées dans l'âme humaine.

La loi, répond l'auteur, a pour mission de mettre de la mesure et de l'ordre dans la vie. Elle le fait de deux manières, soit en imprimant ses directives dans l'âme même, soit en montrant le chemin à suivre et en y poussant. En tant qu'elle s'imprime dans l'âme avec ses directives, la loi naturelle s'identifie avec la vérité première qui, sous forme de dictées, imprime à la vie son vrai sens. En tant qu'elle montre la voie à suivre et qu'elle y meut, la loi est multiple. Tantôt elle montre la voie du dehors, et c'est le cas de la loi mosaïque et de la loi de l'Évangile. Tantôt elle montre le chemin du dedans, soit que les indications que la loi fournit soient insérées dans l'âme, et telle est précisément la loi naturelle, soit que ces indications soient acquises par l'âme, et telle est la conscience. A son tour, la conscience acquiert ses lumières soit d'en haut, c'est-à-dire de la loi naturelle, et alors elle s'appelle ***naturale iudicatorium***, soit d'en bas, et dans ce cas elle est vouée à l'erreur.

Et ainsi la loi naturelle se distingue à la fois de la vérité première dont elle n'est qu'une participation, et de la conscience dont elle garantit la rectitude.

Autre problème : dans quelle catégorie faut-il ranger la loi naturelle : est-elle une faculté, ou un habitus, ou ne serait-elle pas un acte ?

Elle n'est sans doute pas une faculté : la faculté, comme telle, n'incline pas à l'acte ; or la loi naturelle est une inclination au bien. La loi naturelle serait-elle donc un habitus ? Mais l'habitus comme tel n'oblige pas ; or la loi naturelle oblige. Faut-il donc faire de la loi naturelle un acte ? De fait, la loi positive, celle qui émane de la volonté positive du législateur, est un acte, c'est-à-dire une sentence, non sans doute une sentence confinée dans la pensée du législateur, mais une sentence exprimée, traduite en acte. Ne faut-il pas en dire autant de la loi naturelle ?

La réponse de l'auteur est assez inattendue. La loi naturelle est à la fois un acte de raison et un habitus de la volonté. Elle est un acte de raison, puisque, on vient de le dire, elle est une sentence dictant ce qu'il faut faire. Mais elle est aussi un habitus de la volonté. Car il importe que cette sentence soit exécutée ; à cet effet, la volonté est dotée d'un habitus qui facilite l'exécution de la sentence ; de ce chef, la loi naturelle est un habitus inclinant la volonté à se conformer aux dictées naturelles de la raison.

Cette réponse valait d'être signalée : c'est la première fois, pensons-nous, qu'on présente la loi naturelle, au moins partiellement, comme un acte, et non comme un habitus.

Queritur postea de lege nature, primo quid sit re, secundo quid diffinitione, tertio quid genere.

Videtur primo quod sit conscientia. Dicitur enim 2 ad Romanos in glosa : « lex nature est qua quis intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum » ; sed hoc est conscientie ; ergo etc.

Item. Dicit Damascenus : « conscientia maxime legi Dei congratulatur » ; sed hoc facit lex nature ; ergo hec est illa.

Item. Damascenus : « conscientia est lex intellectus nostri » ; sed lex intellectus est lex nature ; ergo etc.

Item. Basilius : « conscientia est naturale iudicatorium et ratio recta » ; sed hec est lex nature ; ergo etc.

Contra hoc est quia conscientia errat ; lex nature non ; ergo etc.

Item. Conscientia acquisita est ; lex nature innata.

Item. Conscientia deponibilis, et lex nature non.

Item. Lex nature et lex membrorum semper dissonant ; conscientia autem et lex membrorum non semper, ut cum incipit ab inferiori et non a superiori, et tunc erronea est ; ergo etc.

Item. Aliud est iudicare secundum infinitum siue impressum et secundum acceptum ; et alia ratio iudicandi hic et ibi ; ergo et aliud iudicans ; sed iudicans secundum acceptum est conscientia, secundum impressum lex nature ; ergo hec non est illa.

Item. Lex nature respicit affectum, quia est ad operationem, conscientia intellectum cuius dicitur lex.

Item. Lex nature eadem est apud omnes, conscientia non ; ergo etc.

Item. Intelligimus quid bonum et quid malum lege nature, lege moysi et euangelii, item intellectu et ratione ; queritur utrum eodem modo uel non.

Item. Glosa dicit : « conscientia est qua quis intelligit et conscius est » ; que differentia est inter intelligere et conscium esse ?

Item. Ante intelligere nichil est in anima ; ergo lex naturalis non est insita siue impressa anime.

Item. Videtur prima ueritas esse lex naturalis. Dicitur enim lex scripta, uel ipsa scientia que ligat, uel ipse liber in quo scripta est illa scientia. Verius autem dicitur lex ipsa scientia quam liber. Cum igitur ipsa scientia in corde nostro siue in intellectu scripta sit, prima ueritas uerius diceretur lex quam intellectus in quo scribitur.

Item. Augustinus in libro *De uera religione* : « satis apparet supra mentem nostram esse legem que est prima ueritas ».

Item. Conditor legum temporalium, si uir bonus et sapiens est, illam sapientiam consulit supremam, ut quicquid prohibet uel precipit secundum illas leges incommutabiles ordinet. Ergo illa ueritas prima que ad aliarum legum conditionem consulitur maxime lex est. Sed non nisi naturalis. Ergo etc.

Queritur secundo quid sit diffinitione. Tullius dicit : « lex est quod ratione constiterit dum taxat quod religioni congruit ». Sed uidetur quod illa distinctio [*lire* : diffinitio] non sit communis ; quia multe sunt leges humane nec ad religionem nec ad mores pertinentes.

Queritur etiam utrum lucidior sit lex nature quam lex Moysi. Quod sic uidetur. Radius enim solis irradians super aliqua corpora quanto immediatius irradiat, tanto lucidius efficitur. Ergo cum radius ueri solis legem naturalem immediate irradiet, legem uero Moysi mediate, quia data est per angelos in monte Sinai (?) sequitur etc.

Queritur tertio quid sit genere. Cum in anima sint potentie, passiones et habitus, queritur quid istorum est lex nature. Non est potentia ; quia potentia nullam habet inclinationem ; sed lex nature inclinationem habet. Si dicatur quod diuisio illa intelligitur de hiis que sunt in anima ab exterioribus, contra : potentia non est de exterioribus. Propter quod dicebatur quod intelligitur de hiis que sunt in anima, non que sunt ab anima.

Item. Augustinus : lex eternea que nobis impressa est ea est qua iustum est ut omnia ordinatissima sint impressa ; sed non est impressum nobis nisi potentia uel habitus ; ergo est potentia uel habitus.

Sed non est potentia ; quia inclinationem habet ; quod non potentia ; ergo est habitus.

Contra. Habitus naturalis, in quantum talis < non > ligat ; eo enim quod aliquis habilis est ad cognoscendum siue ad conscium esse quid bonum et quid malum, non propter hoc ligatur.

Quod autem sit actus uidetur. Illud enim quod in regno exteriori est lex est quod < fit > per imperatoris sapientiam. Illud autem est imperatoris sententia ; sed ista sententia actus est. Ergo a simili erit in regno anime.

Si dicatur quod ipsa sententia actus < est >, contra : illud de quo est sententia materialiter, dum est in mente imperatoris, honestas est et iustitia ; uerumptamen rationem legis non habet, neminem enim ligat ; ergo illa non est lex, sed ipsa sententia in actu.

Item. Lex membrorum siue carnis passio est carnis. Ergo lex intellectus passio est intellectus.

Item. Videtur quod sit mala lex nature. Dicit enim Dionysius quod malum est nature non posse perficere que sunt nature. Sed lex nature non potest perficere que sunt proprie nature ; quod patet, quia, cum triplex sit uelle, nec [*lire* : nature], gratie et uitii, uelle nature semper trahitur a uelle uitii nisi iuuetur a gratia, et ita lex nature est mala.

Solutio. Lex dicitur quia dictat modum et ordinem uite. Hec autem est duplex, uel imprimendo uel ostendendo.

Imprimendo, sic est prima ueritas que in cordibus nostris imprimit et dictat ordinem uite. Sed quare magis prima ueritas quam prima bonitas ? Ratio est quia lex est ad bonitatem tamquam ad finem, non ad ueritatem ; imo est a ueritate tamquam ab origine, et ideo magis dicitur prima ueritas quam prima bonitas.

Lex autem que dictat ostendendo et mouendo est duplex : uel exterius uel interius. Exterius : lex Moysi uel euangelii. Interius dupliciter : uel secundum impressum, et sic est lex nature ; uel secundum acceptum, et sic est conscientia. Sed interius conscientia potest accipere, uel a lege superiori et sic est naturale iudicatorium, et hoc intelligendum non per essentiam, sed per conformitatem ; uel a lege inferiori, et sic erronea est. Et utroque modo dicitur lex intellectus ; semper enim ligat intellectum, siue a superiori accipiat siue ab inferiori.

Sed notandum quod lex intellectus duplex est : quedam permanens et insita, quedam transiens et positiua ... (*quelques mots coupés par le couteau du relieur*) prima est lex nature que est permanens, secunda conscientie que est transiens et positiua.

Ad illud ergo quod primo obicitur quod lex nature est conscientia, dicendum quod non est uerum ; quia, licet utrumque iudicat quid bonum et quid malum, tamen diuersimode, quia lex nature secundum impressum, lex conscientie secundum acceptum.

Quod obicitur : congratulatur legi Dei etc, dicendum quod hoc non est secundum se totam, sed secundum quod accipit a lege superiori solum et etiam per modum accepti ; lex uero nature congratulatur ei secundum quod accipit per modum impressi.

Quod autem dicit Basilius intelligitur per conformitatem, non secundum essentiam.

Quod queritur de differentia modorum cognoscendi per diuersas leges, dicendum quod intelligimus quid bonum intra per legem nature, quid uero bonum extra per legem Moysi et euangelii ; intellectu autem materialiter et ostensiue, ratione uero tamquam sententiante et mouente, non tamen per se, sed per legem sibi insertam.

Quod queritur utrum prima ueritas sit lex nature, dicendum quod lex est per modum imprimendi nature, sequitur quod propter hoc sit lex nature, prima enim ueritas se habet ad legem nature ut imprimens, lex uero nature ut impressa.

Quod obicitur de conditore legum temporalium etc., dicendum quod uerum est quod consulit, sed non in se, sed in sua similitudine in anima impressa que est lex nature.

Quod obicitur de diffinitione Tullii, dicendum quod omnis lex ad religionem fidei pertinet uel morum disciplinam, et quod ad

utrumque pertinet perfecte est lex : quod autem ad alterum solum aliquid habet de lege, et quod non, non est lex.

Si obicitur de legibus humanis, dicendum quod que ad religionem fidei uel morum disciplinam non pertinent leges non sunt, sed abusiones.

Quod queritur que lex lucidior sit, nature scilicet uel Moysi, dicendum quod non est simile de radio solis materialis qui illuminat materialiter et solis iustitie qui illuminat et irradiat uoluntate. Vel potest dici quod secundum se lex nature lucidior est, quia nullas habet tenebras, lex autem Moysi offuscata est figuris ; secundum autem modum dandi, quia lex Moysi data est in manifesto, illa autem, scilicet naturalis, interius in corde, lucidior est lex Moysi.

Quod queritur utrum sit actus uel habitus lex nature, dicendum quod est actus rationis uel [*lire* : et] habitus uoluntatis. Et hoc patet per simile in lege imperatoris que, cum est in mente ipsius, honestas quedam est, non lex donec sit in actu sententia, tunc est lex ; similiter ipsa scientia rationis lex est, ut est rationis sententiantis et imperantis ; uoluntatis autem ut exsequentis quod sententiatum est. Et ita rationis actus est, uoluntatis uero est habitus ; datus est enim ei in adiutorium et habilitans ipsam ad exsequendum rationis sententiam. Sicut enim habitus informatiuus datus est in adiutorium circa habitus motiuos ; est autem iste habitus uoluntatis motiuus, non informatiuus.

Ad aliud dicendum quod lex eterna ideo in nobis dicitur impressa, quia est secundum illud quod nobis impressum est.

Quod obicitur quod lex membrorum passio est etc., dicendum quod hoc est a parte subiecti, et accidit ipsi legi secundum quod est uniformiter mouens in modum operationis uniformem.

Ad ultimum dicendum quod non posse perficere bonum pena est anime. Vel etiam potest dici quod lex nature perficit etc., quia proprium nature non est exsequi operationem meritoriam, sed solum mouere ad bonum ; ipsa autem lex nature semper mouet ad bonum, licet non perficiat. *Paris Nat. Nouv. Acq. 1470* f. 22ra-22va [1].

1. Dans le même bloc de questions, on trouve, à propos de la polygamie des patriarches, une division tripartite du droit naturel, inspirée de la Glose de Jean le Teutonique : « Sciendum quod ius naturale dicitur tribus modis : simpliciter [*lire* : specialiter], generaliter, uniuersaliter. Primum est in solis rationalibus, quod dictat cuilibet nulli facere quod sibi non uellet fieri ab alio. Secundum est in solis animalibus, quo unumquodque animal diligit aliud quodlibet sue speciei, ut ouis ouem ; unde Eccles. 13 : omne animal diligit simile sibi. Tertium est in omnibus creaturis, mutua scilicet omnium rerum communicatio : unum enim elementum non potest esse sine alio ; unde dicit Augustinus quod iudicium diuine largitatis est et quelibet creatura compellitur cuilibet seipsam dare. Contra primum est peccatum, contra secundum corruptio, contra tertium miraculum. De iure naturali uniuersali est appetitus essendi ; de iure naturali generali est appetitus generandi, unde coniunctio maris et femine naturalis dicitur ; de iure naturali speciali est unicam esse unici ; unde Augustinus ... Unde patet quod habere plures < uxores > est contra ius naturale speciale. » *Paris Nat. Nouv. acq. 1470* f. 29ra. — Dans le même manuscrit, mais dans un ensemble de questions tout à fait étranger au précédent, on lit quelques aperçus sur la loi naturelle qu'on peut signaler en passant : « Lex naturalis non est potentia aut passio, cum illis non mereamur, sed est habitus quidam anime concreatus, et potest sic diffiniri : lex naturalis est quedam habilitas ad cognoscendum uerum practico intellectu et adipiscendum bonum ratione motiua ». Et quelques lignes plus haut : « Lex naturalis ligat uiatorem solum ; est enim ad cognoscendum uerum et ad agendum bonum, per quod mereamur. Cum igitur < in patria > non erit status merendi, nec erit lex naturalis. Vel potest dici quod erit in patria ut in habitus, non in usu, sicut uidemus de quibusdam potentiis anime que ibi carebunt suo actu ». *Ibid.* f. 150rb.

§ III. — *Les premiers maîtres dominicains de Paris.*

Hugues de Saint-Cher se contente de reproduire la division tripartite de Guillaume d'Auxerre [1].

Roland de Crémone l'enrichit d'un nouveau membre, et par là il rattache intimement la loi naturelle à la finalité interne de tout être créé. Toute créature, écrit Roland, tend vers son bien. Cette tendance provient de la nature ; la loi naturelle de toute créature n'est autre que cette inclination foncière. Celle-ci va donc se spécialiser d'après les espèces d'êtres et ainsi créer autant de lois naturelles spécifiques. Il y aura donc un droit naturel pour les végétaux qui les incline à se développer d'après leur nature, un droit naturel pour les animaux qui les porte à s'unir entre eux, à vivre de la manière la mieux appropriée à leur nature, enfin un droit naturel pour l'homme. Ce droit spécifiquement humain n'est autre que la syndérèse qui, en protestant contre le mal moral, est une manière de nous incliner au bien [2].

1. *Bruxelles Bibl. roy. 11422-28 (1424)* f. 107vb ; *Bruges Ville 178*, f. 104va.

2. Dico quod, sicut distinguitur a philosophis natura, ita et debet distingui multiplex ius naturale. Est enim quoddam ius siue quedam natura uniuersalis, secundum quod dicitur quod omnia naturaliter appetunt esse siue bonum ; talis appetitus est natura uniuersalis et ius nature uniersale ; et hoc est in omnibus creaturis ; et fortasse istud ius siue ista natura exit a specie, modo et ordine, de quibus satis dictum est in fine secundi libri. Et est quedam alia natura siue ius speciale quod est in uegetalibus : de iure enim uegetalium speciali est quod producunt folia et cooperimentum fructuum, sicut dicit Aristoteles in libro de arboribus et plantis et uitibus... Est aliud ius speciale magis in animalibus quo unumquodque animal coniungitur ad sibi simile, sicut dicit Boetius ; et quedam alia iura sunt specialia in animalibus siue nature ut quod

Guerric de Saint-Quentin consacre une de ses questions quodlibétiques à notre sujet [1]. La loi naturelle est un acte de raison, c'est-à-dire une dictée de la raison, une dictée naturelle, et non actuelle. Elle se distingue ainsi de la conscience qui est une dictée actuelle ou un retour de l'âme sur elle-même pour porter un jugement de valeur. Cette loi naturelle se limite aux tout premiers concepts de la raison, les *communes animi conceptiones* ; et de la sorte, les préceptes du Décalogue sortent déjà des cadres de la loi naturelle. La loi naturelle n'est donc pas une faculté ; c'est plutôt un habitus : elle est à la fois un acte de la raison, *actus rationis*, et un habitus de la volonté, ***habitus voluntatis***. Il est manifeste que Guerric s'est inspiré de la question anonyme *de Paris Nat. lat. Nouv. acq. 1470*, qui vient d'être publiée.

Responsio. Dicimus quod lex naturalis est sententia rationis, non actualis, sed naturalis. Sententiat enim ratio aliquando actu, aliquando non. Semper autem sententiat naturaliter ; actu sententiat quando actu conuertitur super similitudinem ueri et boni innatam ; ista sententia non est lex naturalis, sed conscientia. Conscientia enim duplicem habet comparationem ; unam ad superius, sic est sententia rationis actualis nec est lex naturalis, quia hec quasi cum alio sentiens, lex autem naturalis non est sic rationis in se ; item comparationem habet conscientia < ad > inferius, et sic etiam sententiat cum alio ; unde semper cum alio sentit, quod non est in lege naturali.

Si obicitur de glosa Rom. 2 : *lex naturalis est qua quisque intelligit et sibi conscius est* etc, ergo lex naturalis est consciens uel conscientia, respondeo : ibi ostenditur differentia legis naturalis ad legem moysi et ad alias leges que ibi distinguuntur. Lex enim moysi uel eschylii [*lire* : euangelii] non est < circa > communes animi conceptiones. Non enim quam cito aliquis audit : non furaberis, intelligit non esse furandum, sic in aliis. Adhuc enim multi dubitant utrum fornicatio sit mortale peccatum. Sed lex naturalis est circa communes animi conceptiones, ut est : non facias alii quod tibi non uis fieri ; unde lege naturali intelligimus et conscii sumus, id est simul statim cum apprehendimus, sentimus sic esse faciendum ; conscire enim conscientie ... cum alio scire, sicut dictum est. Non est autem lex naturalis potentia, sed actus rationis. Sed magis uidetur quod habitus informatiuus, cum dictum sit paulo ante quod est sententia rationis non actualis sed est naturalis et est nichilominus habitus uoluntatis ; est enim lex ista rationis sicut imperatoris uel imponentis, uoluntatis autem sicut populi et cui imponitur. *Vat. lat. 4245* f. 63vb.

aranea texit ut capiat muscas quas comedat. Et est ius magis speciale, ut sinderesis in homine. *Paris Maz. 795*, f. 133ra.

1. Au sujet des écrits de Guerric de Saint-Quentin, maître régent à la seconde chaire dominicaine de Paris de 1233 à 1242, il faut consulter surtout le P. P. M. Henquinet O. F. M., *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O. P.*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 6 (1934) 184-214, 284-312, 394-409 ; *Notes additionnelles sur les écrits de Guerric de Saint-Quentin*, *ibid.* 8 (1936) 369-388.

Saint Albert le Grand a disserté à deux reprises au sujet du droit naturel.

D'abord, dans sa *Summa de bono* (vers 1242). Albert ne reconnaît que le droit naturel spécifiquement humain, celui qui est dicté par la nature raisonnable, *natura ut ratio*, réminiscence visible de la terminologie de Philippe [1].

Ce n'est pas qu'Albert rejette du contenu du droit naturel ce qui intéresse l'animalité en l'homme, mais les tendances animales ne relèvent du droit naturel que dans la mesure où elles sont réglées par la raison.

Au sens strict le droit naturel se cantonne dans les premiers principes, que, à la suite de Guillaume d'Auxerre, il compare volontiers aux premiers axiomes de la raison spéculative. Cependant Albert intègre aussi dans le droit naturel les déductions assez proches des premiers principes, telle la nécessité d'une autorité sociale, telle la nécessité de la propriété privée. Ces conclusions, en effet, relèvent elles aussi de la *ratio naturalis*. A cette œuvre de la raison naturelle s'opposent les déterminations du droit positif, œuvre de la sagesse humaine ; ces précisions se rattachent au droit naturel en ce sens qu'elles doivent, sous peine d'être des violences, ne pas heurter les exigences de celui-ci ; mais elles ne le constituent pas, elles n'en sont que des participations [2].

Dans son Cours sur la Morale d'Aristote rédigé par saint Thomas d'Aquin, saint Albert est amené à parler, une seconde fois, du droit naturel. On ne voit cependant se dessiner aucune idée nouvelle. Le droit naturel s'identifie avec ce qui convient à la nature humaine en tant que raisonnable, *natura ut ratio*. C'est dans un sens plus général qu'on peut parler d'un droit naturel

1. Est ius naturale nichil aliud quam ius rationinis seu debitum secundum quod natura est ratio. *Bruxelles Bibl. roy. 603 (1655)* f. 83vb.

2. Les textes de la *Summa de bono* ont été publiés dans *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin... op. cit.* 116-119.

commun à tout être, en tant que reflétant la rectitude de la cause première, ou encore d'un droit naturel commun à l'homme et à l'animal. Le droit naturel spécifiquement humain est nettement distinct du droit positif qui n'a d'existence ni de valeur que par la volonté positive des législateurs. Aucun progrès notable ne se dessine donc dans la pensée d'Albert le Grand : dans la *Summa de bono*, le saint docteur ne pouvait s'appuyer que sur Cicéron ; mais dans son Cours sur la Morale d'Aristote, il pouvait exploiter en plus le livre V de l'Éthique à Nicomaque [1].

§ IV. — *Les premiers maîtres franciscains de Paris.*

Dans sa *Summa de preceptis*, JEAN DE LA ROCHELLE subit deux influences, celle de Prévostin de Crémone et celle de Guillaume d'Auxerre.

Il s'inspire du premier pour sa classification : *preceptum aliud nature, aliud discipline, aliud legis scripte*. Mais il en complète l'exposé. Les préceptes naturels sont de deux sortes : les uns furent donnés par Dieu au premier homme pour la conservation de la nature individuelle et spécifique ; les autres sont innés au cœur même de l'homme, inculquant l'obligation d'aimer Dieu par-dessus tout, d'aimer aussi le prochain en lui évitant le mal qu'on ne voudrait pas pour soi et en lui faisant le bien qu'on se souhaiterait à soi-même.

Comment les préceptes de la loi naturelle se distinguent-ils des préceptes de la loi écrite ? Jean rapporte une théorie où l'on reconnaît celle de Guillaume d'Auxerre : les préceptes naturels impliquent, non pas le mobile surnaturel de la charité, comme les préceptes de la loi écrite, mais simplement un mobile d'honnêteté naturelle. Les préceptes naturels n'ont donc en vue que le bien convenable à la nature, *bonum expediens* ; les préceptes de la loi écrite visent Dieu, le bien absolu, *bonum honestum secundum se*. Leur finalité est d'ailleurs différente : l'observation des préceptes naturels, expression du droit naturel, prépare l'acquisition des vertus « politiques » qui, elles-mêmes, acheminent aux vertus théologales ; les préceptes de la loi écrite au

1. Le P. G. MEERSSEMAN O. P. a publié les textes du Cours d'Albert sur l'Éthique dans *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, dans *Angelicum* 9 (1932) 65-76.

contraire nous font mériter directement la fin surnaturelle, celle des vertus théologales.

Jean de la Rochelle préfère toutefois à cette théorie discutable un solution plus sûre : la loi écrite du Décalogue dit explicitement ce que contiennent les préceptes de la loi naturelle [1].

Dans le *Tractatus de legibus et de praeceptis* repéré par le P. F. M. Henquinet [2] on trouve, à la suite des questions sur la loi éternelle, d'autres questions, relatives à la loi naturelle, qu'il importe de résumer.

Il existe une loi naturelle. L'Écriture le dit ; la raison le prouve : la faculté cognitive a ses principes que la nature même a imprimés en elle, tel le principe de contradiction ; la faculté motrice aura donc, elle aussi, ses principes innés qui lui dictent sa ligne de conduite : ces dernières directives sont la loi naturelle.

La loi naturelle se distingue de la loi éternelle, comme l'empreinte se distingue du sceau. Elle est donc chose créée.

Est-elle habitus, puissance ou acte ? L'auteur vise d'abord des théologiens faisant de la loi naturelle un acte de raison et un habitus de volonté. On reconnaît la théorie du maître anonyme de Paris, reprise par Guerric de Saint-Quentin [3]. Mais l'objection s'impose : aucun acte de raison n'est inné ; d'ailleurs une même chose ne peut être acte d'une puissance et habitus d'une autre.

Il faut donc chercher ailleurs la solution. Qui dit loi, écrit l'auteur, dit lien apposé à la liberté. Or, celle-ci se définit : *facultas rationis et voluntatis*, l'on reconnaît ici la définition de Pierre Lombard [4] ; trois éléments donc la constituent : la faculté, image de la puissance du Père, la raison, image de la sagesse du Fils, la volonté, image de la bonté du Saint-Esprit. La liberté est donc d'abord le fait de la faculté, avant d'atteindre la raison et la volonté. Puisque, on vient de le dire, la loi lie la liberté, la loi

1. *Rome Casanatense 1473* f. 78ra-78va.
2. Voir *supra*, 19.
3. Voir *supra*, 78-79 et 84. L'auteur du *Tractatus de legibus* a-t-il visé Guerric de Saint-Quentin, ou bien directement le maître anonyme de *Paris Nat. Nouv. acq. 1470* ? Il semble bien que c'est ce dernier. Qu'on relise ce que l'auteur du *Tractatus* disait plus haut de la loi en tant qu'elle est simple projet dans la pensée du législateur (voir *supra*, 21 note 1) et ce que le maître anonyme écrit sur le même sujet (voir *supra*, 82 l. 144), on se convaincra sans doute que celui-ci a inspiré l'auteur du *Tractatus*.
4. Voir au tome I de cet ouvrage, 28.

naturelle atteindra d'abord la faculté même d'agir, avant d'être lumière pour la raison et impulsion au bien pour la volonté. Elle est donc un habitus en ce sens qu'elle est ancrée dans cette faculté d'agir à la manière d'une disposition stable.

Quant à la question de savoir si cet habitus affecte la faculté cognitive ou la faculté motrice, l'auteur ne nie ni l'un ni l'autre, mais affirme qu'il appartient d'abord à la faculté même.

Du même coup l'on établit les rapports entre la loi naturelle, la conscience et la syndérèse. La loi règle d'abord la faculté ; par la conscience, elle règle la raison, en l'éclairant ; par la syndérèse, étincelle émanant de la conscience, elle stimule la volonté [1].

Tout cet exposé est repris, avec quelques développements secondaires, dans la *Somme théologique* dite d'Alexandre de Halès [2].

A la suite de cet exposé, la *Somme théologique* en ajoute un autre, tout différent, où l'on discute les divers sens du mot *ius naturae*. Le droit naturel, écrit l'auteur, est triple : *nativum, humanum, divinum*. Le premier règle les actions communes à l'homme et à l'animal, le deuxième ne s'occupe que des actions spécifiquement humaines, le troisième s'occupe de celles-ci encore, mais dans leur rapport avec la grâce. Et de la sorte, l'auteur concilie les définitions apparemment si disparates d'Isidore : *ius naturae est commune omnium nationum ut viri et feminae coniunctio*, de Cicéron : *ius naturae est quod non opinio, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem* etc., et de Gra-

1. *Vat. lat. 782* f. 148ra-148va. Le P. F. M. Henquinet signale un second témoin du texte dans *Assise 138* f. 271rb-218rb, *Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?* dans *Franziskanische Studien* 26 (1939) 7-8. Le savant médiéviste apporte de sérieuses raisons contre l'attribution du traité à Alexandre de Halès, et d'autres en faveur de Jean de la Rochelle ; il reconnaît cependant que l'origine rupellienne n'est pas sans difficulté (*ibid.* 247-258). Une autre difficulté, qu'il n'a pas abordée, est tirée de la comparaison entre le texte de Jean de la Rochelle cité plus haut (*Rome Casanatense 1473* f. 78ra-78va) et le texte de cette question de *Vat. lat. 782*. Les deux textes ont été édités dans *Le droit naturel chez saint Thomas... op. cit.* 120-124. Le lecteur de ces textes reconnaîtra sans doute qu'il n'existe aucune parenté entre eux. Si même on devait distancer de quelques années les deux écrits, peut-on vraiment les attribuer à un même auteur ? Pour résoudre le problème, il faudrait confronter les deux traités en entier.

2. Alexandri de Ales *Summae theologicae* pars III, Venetiis, 1575, q. 27 membro 1-3, f. 85rb-88va.

tien : *ius naturae est quod in Lege et in Evangelio continetur*. Gratien a en vue le *ius divinum*, Isidore le *ius nativum*, et Cicéron le *ius humanum* que notre auteur identifie avec le *ius gentium*: détail à relever, car jusqu'ici les théologiens avaient entièrement négligé le *ius gentium* ; ici au contraire, l'auteur l'identifie au droit naturel spécifiquement humain et s'en rapporte au texte des Pandectes [1].

Plus loin, l'auteur rapporte une autre division inspirée de la Glose de Jean le Teutonique. Dans un sens très général, écrit-il, on peut parler du droit naturel inhérent à toute créature, entendant par ce mot la loi qui préside à leur ordonnance mutuelle. Plus spécialement, on parlera du droit naturel de toute nature animale. Mais dans son sens propre, *specialiter et proprie*, le *ius naturae* est réservé à la nature humaine et consiste dans les dictées de la raison naturelle, *naturale dictamen rationis* [2]. Ce droit naturel commande toutes nos actions : les tendances animales relatives à la conservation de l'espèce en relèvent comme de leur norme [3].

Il est inutile de faire s'accorder entre eux ces trois exposés disparates : nous sommes en présence d'une compilation de textes empruntés à des sources différentes.

Saint Bonaventure cite trois définitions du droit naturel : *quod in Lege et Evangelio continetur ; quod est commune omnium nationum ; quod natura docuit omnia animalia*. L'auteur les attribue toutes trois à Isidore : l'on sait que la seconde seule lui revient ; la première est une création de Gratien commentant d'ailleurs un texte d'Isidore ; et la troisième est celle du juriste romain Ulpien.

1. Alexandri de Ales *Summae theologiae* pars III, q. 27, membro 4, a. 1, Venetiis, 1575, f. 88vb-89ra.

2. Ius naturale dicitur tripliciter : communissime, lex creaturarum quae consistit in ordine naturarum et distributione mutua, secundum quod unum elementum non potest esse sine alio, et secundum quod Augustinus dicit quod iudicium summae largitatis est quod quaelibet creatura compellitur dare seipsam. Communiter dicitur ius naturale secundum Isidorum quod natura docuit omnia animalia, ut masculus cum femina. Specialiter et proprie dicitur ius naturale quod dictat naturaliter ratio faciendum. *Ibid.* q. 35 membro 7 a. 1 ad 2m, f. 144rb. Il semble bien que l'auteur s'inspire de la question anonyme consignée dans *Paris Nat. Nouv. acq. 1470* (voir *supra*, 82 note 1).

3. *Ibid* q. 27, membro 4, a. 3 § 3 ad 2um, f. 92ra.

Ces définitions, poursuit S. Bonaventure, ne sont pas également propres. La première est la plus commune, *communiter*. La seconde, celle d'Isidore, définissant le droit spécifiquement humain, celui que dicte la saine raison, est plus précise, *proprie*. Mais la définition la plus exacte, *propriissime*, est la troisième : *quod natura docuit omnia animalia*.

Cette préférence accordée au droit romain est faite pour surprendre ; car saint Bonaventure réagit ici non seulement contre nombre de décrétistes, mais encore contre l'enseignement des théologiens ; il est regrettable qu'il ne nous dise nulle part la raison de son choix [1].

§ V. — *Saint Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise.*

Saint Thomas d'Aquin a traité à deux reprises de la loi naturelle ; d'abord dans son *Commentaire des Sentences* ; et ensuite dans sa *Somme théologique*. Entre ces deux écrits vient se ranger Pierre de Tarentaise qui, à son tour, a parlé de la loi naturelle à deux occasions différentes.

Tous les êtres créés, écrit SAINT THOMAS dans son *Commentaire des Sentences*, sont, de par la nature, doués de principes qui, non seulement produisent des actions connaturelles, mais encore adaptent, « ordonnent » ces actions mêmes à la fin qui leur convient. Dans les êtres doués de connaissance, ces principes ou « formes » de l'action sont la faculté cognitive et la faculté appétitive. Mais, comme il s'agit d'activité « naturelle », il faudra trouver en eux une connaissance « naturelle » et une inclination « naturelle », grâce auxquelles l'activité de l'être connaissant sera orientée vers sa fin naturelle. Une différence toutefois sépare l'homme des animaux. Ceux-ci sont poussés par l'instinct, *impelluntur*, plutôt qu'ils ne sont réglés, *regulantur*, par une détermination qui viendrait de leur propre mouvement. L'homme, au contraire, étant raisonnable, connaît la fin comme telle et les rapports de ses actions à la fin. Il y a donc, dans l'homme, pour orienter son activité, une lumière rationnelle qui dirige,

1. *In IV Sent.* d. 33, a. 1, q. 1, dans S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 4, 1889, 748. — Plus loin, nous étudierons les rapports que saint Bonaventure établit entre la loi naturelle, la syndérèse et la conscience.

oriente, règle la volonté, cause efficiente de cette activité. Cette prérogative de l'homme mérite un nom spécial. Tandis que les animaux sont poussés par l'« estimative naturelle », l'homme, au contraire, est dirigé par la « loi naturelle » ou le « droit naturel ». La loi naturelle désigne donc, non pas l'inclination de la faculté appétitive, mais le principe même de cette inclination, c'est-à-dire la lumière de la raison naturelle, qui dirige l'homme dans toutes ses démarches [1].

C'est donc rendre fidèlement la pensée de saint Thomas que de faire consister la loi naturelle dans des jugements de la raison pratique, qui dirigent l'homme dans toutes ses actions susceptibles de subir l'emprise rationnelle.

En notant de la sorte que la loi naturelle consiste dans les directives de la raison, saint Thomas a le grand mérite d'avoir, plus encore que saint Albert le Grand, souligné le caractère intrinséciste de la loi naturelle. Plus tard, il considérera celle-ci comme une participation de la loi éternelle ; ici il l'envisage en elle-même et il trouve dans la tendance interne de l'être à conquérir sa propre destinée un principe suffisant d'explication. La loi naturelle n'est pas une « forme » imprimée violemment du dehors à l'activité de l'être. C'est en un sens la « forme » même de l'être. Car tout être créé, étant perfectible, tend à se parfaire ; il le fait, en atteignant sa fin naturelle. Mais cette fin naturelle préexiste dans l'être à la manière d'une « idée », d'une « forme » à réaliser. La loi de l'être, pour saint Thomas, est précisément le principe qui incline la forme de l'être à s'actualiser pleinement. Et si, pour désigner ce principe, le saint Docteur réserve le nom de loi, opposé à l'estimative animale, c'est parce que, préludant à sa définition de la loi *ordinatio rationis* [2], il envisage la loi comme le principe interne de direction, propre à l'homme. C'est dans la raison, « forme » de l'homme, que l'on devra trouver la norme de son activité, la loi de son devenir. Et comme il s'agit de direction première, ce sera dans la « raison naturelle » que l'homme trouvera ses directives fondamentales ; de la sorte, saint Thomas évoque le concept de *ratio naturalis* par laquelle le juriste romain Gaius avait défini le droit spécifiquement humain.

1. *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 1.
2. *Ia IIae* q. 90, a. 1.

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, PIERRE DE TARENTAISE n'a que quelques lignes sur le droit naturel, à propos de la polygamie. La loi naturelle est un impératif de la nature, réglant et dirigeant celle-ci vers la fin qui lui convient. Mais cet impératif est triple, selon le triple sens qu'on peut donner au terme de nature. Il peut s'agir d'abord de la nature en tant qu'elle est commune à l'homme et à l'animal ; il peut s'agir de la nature en tant que raisonnable, c'est-à-dire en tant que principe d'actes conformes à la saine raison ; il peut enfin être question de la nature raisonnable en tant qu'éclairée par la révélation. Le premier sens, général, est celui du juriste romain Ulpien ; le second, spécial, est celui d'un droit naturel spécifiquement humain ; le troisième, plus spécial encore, est celui de Gratien [1].

Plus tard dans ses Questions disputées sur les préceptes, Pierre de Tarentaise se demande si la fornication est contraire au droit naturel. Est contre le droit naturel, répond-il, ce qui est contraire aux tendances et aux impératifs de la nature. Or

1. Ius naturale dicitur instinctus siue dictamen naturale, regulans et dirigens naturam ad aliquid faciendum, per quod assequitur finem intentum. Huiusmodi vero instinctus est triplex, et secundum hoc tripliciter accipitur ius naturale : uel naturae generalis, sic ius naturale est quod natura omnia animalia docuit... uel naturae specialis, uerbi gratia, rationalis per se, sic ius naturale est id quod recta ratio dictat... uel naturae specialis illuminatae ab altero, sic ius naturale est id quod in lege et euangelio continetur, ut dicitur in principio decretorum. *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, dans INNOCENTII QUINTI *In libros Sententiarum Commentaria*, Tolosae, 1651. — Dans un Commentaire anonyme sur le livre IV des Sentences, conservé dans *Bâle Univ. B. VIII 5*, la réponse à la même question *utrum contra ius naturale sit habere plures uxores* est visiblement inspirée de cette division tripartite. — Dans *Avignon 288* qui contient le Commentaire de Pierre de Tarentaise, on trouve parmi les nombreuses et copieuses notes marginales, l'exposé suivant relatif à la même question: « Respondeo. Natura in homine consideratur dupliciter, scilicet ut est natura generis, uel ut est natura speciei rationalis ... homo enim est animal et est animal rationale. Primo modo habere duas uel plures non est contra naturam et maxime ut est ab alio prouocata ; quia enim femine appetunt saluare speciem, plures aliquando sequuntur unum masculum et prouocant ipsum, cum tamen quelibet mallet habere unum et suum ut verbi gratia est in ceruis et in apris. Secundo modo est contra naturam : natura enim rationalis dictat uiri ad mulierem equalitatem federis et obligationis et amicitie conjugalis, et etiam uitam indiuiduam ut dicit Commentator super 8 Ethicorum, que omnia uir cum pluribus seruare non potest. In cuius signum auctor nature uni uiro unam mulierem de latere fecit dicens per os Ade : *adherebit uxori sue*, non uxoribus, Gen. 2. Item fecit intrare in archam animalia bina et bina, masculum et feminam, et non dedit uni plures. Gen 6 ». *Avignon 288* f. 155va.

la nature est double : l'une générale, commune à l'homme et à l'animal, laquelle agit sans raison, sans discernement ; l'autre spéciale, spécifiquement humaine, laquelle agit grâce au discernement rationnel. Or, seule la raison sait discerner ce qui nous appartient et ce qui ne nous appartient pas. Dès lors la fornication n'est pas contraire au droit naturel général, mais au droit naturel spécifiquement humain [1].

Plus haut, dans le même écrit, à la suite de la loi éternelle [2], Pierre de Tarentaise s'étend plus longuement sur la notion de loi naturelle.

Puisque Dieu est, non seulement le créateur, mais aussi le conservateur et la providence de toutes choses, il a inséré dans tous les êtres des principes qui leur permettent d'exister, de se conserver, et de se gouverner, c'est-à-dire de se diriger vers leur fin.

Ces principes directeurs se diversifient d'après les êtres, selon que ceux-ci sont dépourvus de toute connaissance, ou doués de connaissance sensitive, ou doués de connaissance intellectuelle. Et puisque la loi n'est autre chose que ce principe directeur, *regula operandorum*, on distinguera trois espèces de lois ; en son sens propre, la loi sera la règle de l'activité spécifiquement humaine, *lex naturalis proprie dicta impressa est omni et soli rationali creature.*

La loi naturelle, ainsi entendue, est-elle un habitus ? L'activité des êtres privés de raison, note Pierre de Tarentaise, est fixée et déterminée par la nature elle-même ; elle ne requiert donc pas d'habitus pour l'orienter vers la fin de l'être. Mais tout

1. Quesitum est an fornicatio sit contra ius naturale. Videtur quod non... Respondeo. Contra ius naturale illud dicitur esse quod est contra instinctum et dictamen nature. Instinctus uero nature duplex est : unus nature generalis qui est communis nobis et brutis ; et hic est preter rationem et discretionem ; alter uero specialis qui est proprius nobis, et hic est cum ratione et discretione. Primus instinctus generalis, quia sine ratione est, non distinguit sufficienter inter suam et non suam. Unde cognoscere non suam < non > est contra ius naturale generale. Secundus instinctus, quia cum ratione est, distinguit sufficienter inter suam et non suam ; unde cognoscere non suam est contra ius naturale speciale. Huiusmodi enim ius, scilicet ratio naturalis, dictat sic utendum actu generationis ut inde proueniat debitus finis et intentio generatiue in natura rationali ; hoc prouenire non potest nisi per communem curam parentum longo tempore adhibitam in filiorum educatione tam corporali quam spirituali. *Arras 873* f. 100ra-100rb.

2. Voir *supra*, 63.

autre est l'activité rationnelle, dirigeable en des sens divers : de fait, l'acte d'intelligence peut être vrai ou faux, et l'acte de volonté bon ou mauvais. La volonté a donc besoin d'un habitus inné qui lui garantisse les premiers germes de toute vertu ; et l'intelligence requiert un habitus inné qui lui fournisse les premiers principes du savoir. Cependant, à côté de l'intelligence spéculative, il faut placer l'intelligence pratique destinée à diriger l'activité de la volonté. L'intelligence pratique devra donc être, à son tour, dotée d'un habitus qui lui fournisse les règles fondamentales de la vie morale. Et cet habitus n'est autre que la loi naturelle, *hec notio principiorum universalium, cum sit regula operandorum, lex naturalis appellatur* [1].

Vers 1271, dans la *Iª IIªᵉ* de la *Somme théologique*, saint Thomas reprend à son tour le thème de la loi naturelle. Ses idées n'ont pas changé ; mais elles s'éclairent ici par un double contexte nouveau. Le traité de la loi naturelle fait, en effet, suite d'abord au traité de la loi en général, et ensuite à celui de la loi éternelle.

Du traité de la loi en général, saint Thomas retient un idée qui n'avait été qu'insinuée dans le *Commentaire des Sentences*, à savoir que la loi, étant principe d'ordre, est œuvre de raison, *ordinatio rationis* [2]. La loi naturelle est donc, elle aussi, œuvre de raison. Et saint Thomas en conclut : la loi naturelle n'est donc pas un habitus : réaction manifeste contre la position de Pierre de Tarentaise.

Cette conclusion ne manquait certes pas de hardiesse à une époque où l'on insistait tant sur l'innéité de la loi naturelle. Et cependant elle est rigoureuse. Car un habitus est ce par quoi l'on agit, *id quo quis agit* ; or la loi naturelle est quelque chose que l'on fait, *id quod quis agit* ; car, comme toute loi, elle est un produit de la raison, puisqu'elle consiste en des jugements. Sans doute, ceux-ci peuvent être considérés comme possédés habituellement, et dans cet habitus on reconnaît la syndérèse ;

1. On est dispensé de publier ce texte, qui a été édité par Mgr M. GRABMANN, d'après *Vat. Borgh. 139* f. 105ᵛᵇ, 106ʳᵃ-106ʳᵇ. *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, dans *Archiv für Rechtsphilosophie* 16 (1922) 35-36, 38-39.
2. Voir *supra*, 25-28.

mais en elle-même, la loi naturelle est logiquement antérieure à la syndérèse, comme l'acte est présupposé à l'habitus [1]. Comme on le voit, saint Thomas reprend, en la confirmant, la conception du *Commentaire des Sentences* : la loi naturelle est l'objet de la syndérèse.

Dans son traité sur la loi éternelle, saint Thomas avait prouvé que la loi éternelle, étant le principe suprême de l'ordre universelle, est l'archétype de toute loi [2]. La loi naturelle sera donc une participation de la loi éternelle : *participatio legis aeternae in rationali creatura* [3]. Par là, l'ordre moral est intégré dans l'ordre universel ; et ainsi s'achèvent en une synthèse supérieure les considérations du *Commentaire des Sentences* sur l'intrinsécisme de la loi naturelle.

N'y a-t-il cependant pas quelque difficulté à comprendre qu'une empreinte laissée en notre nature par la loi éternelle conserve à la loi naturelle ce caractère d'œuvre de raison qu'on vient de rappeler ? La nature rationnelle n'a-t-elle pas comme note distinctive de s'orienter elle-même vers la fin ? Une orientation, venue du dehors, fût-ce de Dieu, laisse-t-elle intacte cette auto-détermination ?

Saint Thomas répond à la difficulté par le principe de la motion divine : Dieu meut les êtres selon leur nature. La loi naturelle participe à la loi éternelle, de la manière qui convient à l'homme. Les êtres irrationnels y participent irrationnellement ; mais l'homme y participe rationnellement ; et c'est même parce que cette participation est d'ordre rationnel, qu'elle peut s'appeler loi [4].

Quel est le contenu de la loi naturelle ? A la suite d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin englobe dans le droit naturel non seulement les premiers principes, mais aussi les conclusions proches qui sont reliées à ces principes par un lien nécessaire. Mais que dire des conclusions qui ne s'en déduisent pas avec une telle rigueur ? Certains préceptes, avait écrit Thomas d'Aquin, dans son *Commentaire des Sentences*, se déduisent des premiers principes d'une manière absolue, en ce sens que si on les niait on devrait

1. *Iª IIªᵉ*, q. 94, a. 1.
2. Voir *supra*, 66.
3. *Iª IIªᵉ*, q. 91, a. 2.
4. *Iª IIªᵉ*, q. 91, a. 2 in corp et ad 3ᵘᵐ.

nier les principes eux-mêmes ; d'autres ne sont pas de la sorte absolument requis, mais ils sont hautement recommandés. Il en va de même des défenses. Ainsi la polyandrie est absolument prohibée par la loi naturelle, car elle contrecarre entièrement la fin première du mariage ou si l'on veut le premier principe de la vie conjugale, à savoir l'éducation de la progéniture ; au contraire la polygamie ne rend pas impossible cette fin première, mais elle compromet gravement la fin secondaire du mariage, à savoir le soutien mutuel dans la paix et la concorde. Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas avait dit que la polyandrie est contre les principes premiers de la loi naturelle, tandis que la polygamie est contraire aux principes seconds, réminiscence des préceptes de première et de seconde nécessité de Guillaume d'Auxerre [1]. Saint Thomas cependant n'a plus repris ces expressions équivoques dans ses ouvrages ultérieurs. Il est d'ailleurs si peu enclin à voir dans la polygamie une défense stricte de la loi naturelle que, d'après lui, ces principes seconds n'ont pas d'eux-mêmes de force obligatoire suffisante, cette force ils ne l'ont que grâce à l'appui de la loi positive, divine et humaine [2].

Dans la *Somme théologique*, nouvelle réminiscence de Guillaume d'Auxerre : saint Thomas note que la loi naturelle régit les trois tendances fondamentales de l'homme, la première commune à tout être, la tendance qu'a l'être de se conserver dans l'existence, la seconde commune à tout animal, l'instinct de la procréation, la troisième propre aux êtres raisonnables, tel le désir de connaître la vérité, telle encore la tendance à vivre en société [3].

En dehors de la loi naturelle, saint Thomas place la loi positive. Celle-ci n'est pas une conclusion de la loi naturelle, c'en est une détermination. La raison pratique en effet pose d'abord les maximes fondamentales ; mais bientôt elle spécialise son travail par des déterminations plus précises qui sont le fruit de ses délibérations [4].

1. *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 1 in corp. et ad 8um ; *ibid.* a. 2.
2. *Ibid.* d. 33, q. 1, a. 1 ad 2um.
3. *Ia IIae*, q. 94, a. 2.
4. *Ia IIae*, q. 91, a. 3 in corp et ad 2um.

Article II. — Les propriétés de la loi naturelle.

§ I. — *L'innéité de la loi naturelle.*

La première propriété attribuée à la loi naturelle par les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle est son innéité.

Les règles fondamentales de la loi naturelle, dit-on dans l'école d'Anselme de Laon, sont inscrites au cœur de l'homme [1]. Ainsi parlent les théologiens, Hugues de Saint-Victor [2] et tous unanimement.

Guillaume d'Auxerre insiste longuement sur cette propriété, à la manière de saint Augustin : en voyant Dieu, l'âme connaît la souveraine bonté et en celle-ci toutes les règles de la bonté morale [3].

Saint Albert le Grand, on l'a vu, intègre dans la loi naturelle les conclusions les plus proches qu'on en déduit ; malgré cette concession, il revendique l'innéité de la loi naturelle, parce que celle-ci se constitue avant tout des premiers principes qui nous sont innés [4].

Saint Thomas lui-même suit son maître : tout en faisant consister la loi naturelle dans des jugements de la raison pratique, et donc dans des actes de la raison, il conserve la formule consacrée par un usage séculaire, *praecepta prima et communia sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota* [5].

§ II. — *L'immutabilité et l'universalité de la loi naturelle.*

La seconde propriété de la loi naturelle est son immutabilité. Dans quel sens la loi naturelle est-elle immuable ? Si elle est immuable, elle est du même coup universelle ; mais au surplus

1. Voir *supra*, 72 note 1.
2. Hugonis de S. Victore *De sacramentis* lib. 1 parte 11 (P. L. 176, 347).
3. *Summa aurea, op. cit.* f. 92rb, f. 154va-154vb.
4. *Summa de bono, Bruxelles Bibl. roy. 603 (1655)* f. 81vb-82ra.
5. *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 1. *Ia IIae*, q. 100, a. 3 ; q. 91, a. 2 ad 2um, a. 4 ad 2um.

n'est-elle pas indispensable ? Et dans ce cas, Dieu peut-il en dispenser ? Autant d'aspects d'une même propriété fondamentale.

Gratien souligne cette immutabilité, *nec variatur tempore sed immutabile permanet* [1]. Mais une difficulté surgit : le même Gratien, après Isidore de Séville, affirme que l'indivision des terres est de droit naturel ; comment la propriété privée peut-elle aussi être de droit naturel ? Rufin trouva la formule : l'indivision des terres de l'humanité primitive n'était pas un précepte strict, mais une simple *demonstratio*, variable selon les circonstances [2]. L'explication de Rufin fit fortune chez les décrétistes, mais eut peu d'écho dans le monde théologique.

Guillaume d'Auxerre reprend cependant la formule de Rufin, mais il en change le sens : l'indivision des terres est une *demonstratio* qui était obligatoire dans l'état de justice originelle ; la propriété privée est, dans l'état de l'humanité déchue, une tolérance, ou si l'on veut un mal nécessaire [3].

La formule même de *demonstratio* disparaît avec Albert le Grand, c'est la *ratio naturalis* qui dictait l'indivision des terres aux temps primitifs ; et c'est cette même *ratio naturalis* qui dicte le régime de propriété privée dans l'état actuel de l'humanité [4].

C'est à peu près dans le même sens que saint Thomas d'Aquin fait relever le régime de propriété privée du *ius gentium* d'Ulpien, entendez le droit naturel spécifiquement humain, relevant de la *ratio naturalis* [5].

Mais les théologiens se trouvaient aux prises avec certains textes bibliques qui créaient une série de difficultés : la polygamie avait été pratiquée par les patriarches, sans que nul reproche ne leur soit fait ; la monogamie n'est-elle cependant pas seule de droit naturel ? Dieu ordonne à Abraham d'immoler son fils innocent ; il ordonne aux femmes israélites de s'approprier les objets précieux des femmes égyptiennes ; il prescrit même à Osée d'épouser une femme de mauvaise vie. Que devient l'immutabilité des préceptes du Décalogue, *non occides, non furtum facies, non maechaberis* ? Ne sont-ce pas là des préceptes de la loi naturelle ?

1. *Grat. init.* D. V.
2. *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, éd. SINGER, 1902, 7.
3. *Summa aurea, op. cit.* f. 153va-153vb.
4. *Summa de bono, Bruxelles Bibl. roy. 603* f. 85vb-85va.
5. *IIa IIae*, q. 57, a. 3.

La polygamie n'arrêta guère les théologiens. Après le déluge, dit Pierre Lombard, i importait de repeupler la terre d'une race de fidèles adorateurs du vrai Dieu ; les patriarches ne visaient qu'à ce but, non à la satisfaction du plaisir ; au surplus ils obéissaient à une inspiration directe de Dieu [1]. L'explication fut courante. Au XIIIe siècle, Guillaume d'Auxerre range la monogamie parmi les préceptes de « seconde nécessité » dont Dieu peut dispenser [2]. Et l'on sait que saint Thomas recourt dans le même but aux « préceptes seconds » du droit naturel [3].

L'infraction des préceptes de la seconde table du Décalogue comportait une explication très simple, inaugurée par Pierre Lombard : pourquoi l'auteur de la vie, l'auteur du mariage, le propriétaire de tous les biens de la terre ne pourrait-il contrevenir aux lois qu'il avait lui-même édictées [4] ?

Mais certains scrutèrent davantage le problème. Selon Guillaume d'Auxerre, Dieu a pu ordonner le sacrifice d'Isaac, parce que l'homicide est sans doute mauvais *in se*, mais pas *secundum se*. En rigueur de termes, d'ailleurs, Dieu n'avait pas à dispenser ni de l'homicide ni du vol, parce que, dans les circonstances citées, il n'y avait matière ni à homicide ni à vol [5].

Mais, objecte le chancelier Philippe, l'homicide d'un innocent, comme Isaac, est tout aussi intrinsèquement mauvais que la fornication qui est mauvaise *secundum se* et non pas seulement *in se*. Il faut plutôt distinguer entre l'acte matériel et l'intention mauvaise qui y préside : Dieu ne peut permettre un acte en tant qu'informé d'une intention perverse, mais il peut permettre l'acte dans sa matérialité [6].

Albert le Grand s'approprie cette distinction : Dieu ne peut dispenser du vol comme tel, puisque, par définition, le vol est informé d'une intention mauvaise, la satisfaction de la passion d'avarice ; mais il peut autoriser l'acte matériel de prendre le

1. PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum*, l. 4 d. 33 c. 1-2. éd. QUARACCHI, 1916, t. 2, 948-951. — INNOCENTIUS III, C. 8. X. *De divortiis IV*, 9.
2. *Summa aurea, op. cit.* f. 155ra.
3. *In IV Sent.* d. 33 q. 1, a. 2.
4. PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum*, l. 3, d. 37, c. 5, éd. QUARACCHI, 1916, t. 2, 719. — PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri quinque*, l. 4, c. 4 (P. L. 211, 1152 B).
5. *Summa aurea, op. cit.* f. 155ra, 167ra-167va.
6. *Bruxelles Bibl. roy. 1801-03* f. 199rb

bien d'autrui, pourvu que cet acte soit dépouillé de toute intention mauvaise et orienté vers une fin louable ; de même quand Dieu ordonna le sacrifice d'Isaac, il ne permit évidemment pas à Abraham d'avoir une intention criminelle, mais il l'ordonna en vue d'une fin bonne ; et on raisonnera de même au sujet du mariage d'Osée [1].

Saint Thomas d'Aquin a été amené à traiter de l'immutabilité par suite d'une théorie d'Aristote. L'immutabilité, avait écrit ce dernier, est l'apanage des dieux. Sur terre tout est variable ; mais certaines choses variables sont naturelles. Qui dit naturel ne dit donc pas immuable. Saint Thomas reprend le même thème : dans la nature, certains événements arrivent nécessairement, immutablement, tel le lever du soleil ; d'autres arrivent la plupart du temps : d'ordinaire la main droite est plus vigoureuse que la main gauche. De même, dans l'ordre moral : certaines lois sont immuables : il faut toujours agir selon la saine raison ; d'autres lois comportent des exceptions : d'ordinaire il faut rendre les dépôts à ceux qui vous les ont confiés. Il faudra en dire autant de la loi qui préside à l'union des sexes : la monogamie n'est pas une loi immuable ; elle comporte des exceptions, c'est ainsi que la polygamie n'est pas contraire à l'ordre naturel et pourra exceptionnellement être permise [2].

Il ne faudrait cependant pas croire que Thomas d'Aquin abandonne la thèse de l'immutabilité de la loi naturelle. Les exceptions qu'on constate dans les événements physiques, écrit-il, sont dues à des causes accidentelles qui n'empêchent pas la nature de tendre toujours dans le même sens ; de même les exceptions qui rentrent dans la définition de certaines lois morales sont le fait de certaines circonstances qui n'altèrent pas les exigences foncières de la nature ; le droit naturel, de soi, a partout la même vertu, *ius naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eamdem potentiam* [3].

1. *Summa de bono. Bruxelles Bibl. roy. 603* f. 86rb-86vb.
2. *In III Sent.* d. 37, q. 1, a. 3 in corp. ; a. 4 ad 2um.
3. *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 2 ad 1um. — Concernant la dispense des préceptes du Décalogue, voir *Le droit naturel chez saint Thomas... op. cit.* 93-96.

IV

Syndérèse et conscience

aux XIIe et XIIIe siècles

SYNDÉRÈSE ET CONSCIENCE AUX XIIe ET XIIIe SIÈCLES [1]

Aux yeux des théologiens du moyen âge, la syndérèse et la conscience sont, chacune à leur manière, des normes ou des sources de moralité. On conçoit donc que ces deux termes aient été intimement associés dans les écrits du temps.

Mais ce qui lia le sort de ces deux concepts fut surtout un texte de saint Jérôme. Parmi les interprétations données des quatre êtres vivants de la vision d'Ézechiel, le saint docteur rappelle l'explication de certains philosophes platonisants.

> Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt ... Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant
> 5 συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scrip-
> 10 turis interdum vocari legimus spiritum « qui interpellat pro nobis

1. La première moitié de l'exposé qui va suivre synthétise, remanie et enrichit de nouveaux textes les articles suivants : *Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge*, dans *Revue néoscolastique de Philosophie* 28 (1926) p. 422-454 ; *Le créateur du traité de la syndérèse, ibid.* 29 (1927) p. 197-222 ; *La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris, ibid.* 29 (1927) p. 265-291 ; *La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, ibid.* 30 (1928) p. 18-44 ; *La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses* 9 (1932) p. 252-283. La seconde moitié, *infra*, 236, consacrée aux maîtres parisiens et oxoniens de la seconde moitié du XIIIe siècle, est restée jusqu'ici inédite. — Parmi les nouvelles pièces inédites exploitées dans la première partie signalons une question d'Étienne Langton, une autre d'Alexandre Neckam, l'exposé de Roland de Crémonne, un extrait du Commentaire des Sentences d'Alexandre de Halès, une question d'Albert le Grand, des exposés anonymes conservés dans *Douai 434* et *Paris Nat. lat. 14726*.

gemitibus inenarrabilibus » (Rom. VIII, 26). « Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est » (I Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur (I Thess. V, 23). Et tamen hanc quoque conscientiam, juxta illud quod in Proverbiis scriptum est : « Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit » (Prov. XVIII, 13), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire : « Facies meretricis facta est tibi, noluisti erubescere » (Jerem. III, 3) [1].

Il a fallu citer le texte en entier : « autorité » incontestée, cette glose de Jérôme, reprise par Raban Maur [2], a été étudiée dans ses moindres détails par les théologiens du moyen âge.

Nombreux, en effet, étaient les problèmes qu'elle soulevait. Cette syndérèse, qu'est-elle en sa nature ? Mise, dans le texte de Jérôme, sur la même ligne que ces trois autres facultés, la raison, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, elle est sans doute, elle-même, une faculté ; si elle est un « *spiritus* qui prie en nous », cette faculté est apparemment cognitive ; mais d'autre part, si « elle nous fait sentir nos fautes », n'est-elle pas plutôt d'ordre affectif ? Est-elle infaillible ? Oui, sans doute, car « elle corrige les errements des autres facultés » ; et cependant on nous dit que, « par le péché, elle se précipite jusque dans l'abîme ». Or — et ceci complique davantage encore les problèmes — cette syndérèse est explicitement définie « étincelle de la conscience », et même, quelques lignes plus bas, identifiée à la conscience elle-même. La conscience est-elle donc une faculté ? Est-elle une

1. S. Hieronymi *Commentarium in Ezechielem* lib. 1, cap. 1 (P. L. 25, 22). — Sur l'étymologie du mot syndérèse, voir Leiber S. J., *Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlischen Scholastik)*, dans *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912) 372-382. Au sujet du terme même et de sa signification chez les philosophes romains et chez saint Jérôme, voir J. Hebing, *Über conscientia und conservatio im philosophischen Sinn bei den Römern von Cicero bis Hieronymus, ibid.* 35 (1922) 121-135, 215-231, 301-306, et la critique qu'en a fait M. M. Waldmann, *Synteresis oder Syneidesis ? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, dans *Theologische Quartalschrift* 119 (1398) 332-371. — M. Waldmann note que les scolastiques ignorent le terme de *syneidesis* et n'employent que le vocable *synderesis*. Nous remarquons cependant que dans un des manuscrits qui contiennent la Somme de *Magister Udo* (*Vienne Nat. lat. 1050*), on lit *sinendesis* (voir *infra*, 107 l. 16).

2. Rabani Mauri *Commentarium in Ezechielem* (842), lib. 1 (P. L. 110, 508).

faculté cognitive ou affective ? Est-elle infaillible ? Et si l'on s'en rapporte à la distinction entre *ratio superior* et *ratio inferior* prônée par saint Augustin, est-elle identique à la *ratio inferior*, tandis que la syndérèse s'identifierait à la *ratio superior* ?

Dès que le texte de saint Jérôme fut introduit dans la littérature théologique, presque tous les maîtres s'attachèrent aux problèmes qu'il provoquait.

On remarque toutefois que le traité de la syndérèse s'est constitué avant celui de la conscience. Ce n'est, en effet, qu'après 1230 que les deux traités marchèrent de pair. Et si l'on veut, comme nous nous proposons de le faire, suivre leur marche jusqu'à la fin du XIIIe siècle, on discerne aisément deux périodes : l'une s'étend jusqu'au milieu du siècle, aux années où saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin fournirent des solutions assez divergentes ; l'autre, au cours de la seconde moitié du siècle, exploitera les divergences qui séparent les deux maîtres.

Le présent travail se divisera donc en trois parties : l'élaboration du traité de la syndérèse ; les traités de la syndérèse et de la conscience jusqu'au milieu du XIIIe siècle ; les divergences doctrinales de la seconde moitié du siècle.

CHAPITRE I

L'ÉLABORATION DU TRAITÉ DE LA SYNDÉRÈSE.

Article I. — Les premières mentions du terme syndérèse

Le vocable *scintilla conscientiae*, employé par saint Jérôme, entra dans la terminologie des écoles avant celui de *synderesis*. Nous le rencontrons au début du XIIe siècle dans les écrits de l'école d'Anselme de Laon.

Quels remèdes, y demande-t-on, furent apportés au péché originel ? L'humanité, répond-on, reçut le secours de la loi mosaïque, plus tard celui de la loi évangélique ; mais auparavant elle avait été soumise au règne de la loi naturelle. L'accomplissement des préceptes de la loi naturelle suffisait à réparer le

désordre moral causé par le péché [1]. Mais bientôt la lumière de la loi naturelle, *rationis scintillula*, s'obscurcit par les péchés, au point que peu d'hommes restèrent fidèles au vrai Dieu [2] ; la loi mosaïque devenait ainsi nécessaire pour faire revivre la loi naturelle au cœur de l'homme [3].

Nous retrouvons cette théorie chez un des premiers commentateurs du décret de Gratien, Rufinus (entre 1157 et 1159) [4].

Pierre Lombard (vers 1152) est le premier à utiliser le texte même de saint Jérôme, mais il néglige d'employer le terme même de syndérèse. L'homme, qui fut créé dans un état de rectitude morale, conserve, malgré ses fautes, sa tendance native au bien ; l'étincelle de la raison, *superior scintilla rationis*, l'incline au bien et lui fait détester le mal [5].

Le terme même de syndérèse apparaît la première fois, à notre connaissance, dans le premier commentaire, sous forme de *Quaestiones*, que l'on connaisse de Pierre Lombard, dû à *magister Udo*, et datant des environs de 1160-1165 [6].

Après avoir rappelé avec le Lombard que la faute grave requiert le consentement de la raison, l'auteur s'objecte la glose de Jérôme tendant à prouver que la syndérèse, identifiée par notre anonyme avec la raison, ne peut pécher et dès lors ne con-

1. *Sententiae Anselmi*, éditées par F. BLIEMETZRIEDER, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XVIII, Heft 2-3, Münster i. W., 1919, 78-79.

2. Latuit adeo illa rationis scintillula, que in homine reliqua fuerat, ut iam paucissimi restarent qui deum verum esse crederent. *Ibid.* 86.

3. Scripta lex superaddita (est) ut et *lex naturalis*, que iam per peccatum extincta fuit in corde hominis revivisceret. *Ibid.* 92, 94. — Même théorie dans les *Sententiae divinae paginae*, éd. F. BLIEMETZRIEDER, *loc. cit.*, 35-38.

4. Hoc igitur *ius naturale* peccante primo homine eo usque confusum est ut deinceps homines nichil putarent fore illicitum ; unde Apostolus : peccatum non imputabatur, cum lex non esset. Postmodum uero per decem precepta in duabus tabulis designata, ius naturale reformatum est, sed non in omnem suam plenitudinem restitutum... Et propterea euangelium substitutum est, ubi ius naturale in omnem suam generalitatem reparatur et reparando perficitur. *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, éd. SINGER, Paderborn, 1902, 6.

5. Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est ; superior enim scintilla rationis quae etiam, ut ait Hiernymus, in Caïn non potuit extingui ; bonum semper vult et malum odit. PETRI LOMBARDI *Libri IV Sententiarum*, lib. 2 dist. 39 in fine, éd. QUARACCHI, 1916, 517.

6. Voir notre étude sur *Le premier Commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 64-71.

sent jamais au mal. — La raison, répond-il, consent au mal par là même que, pouvant empêcher le consentement de la volonté, elle le permet. Quant à la syndérèse, il faut maintenir, avec la Glose de Jérôme, qu'elle résiste au mal en ce sens qu'elle ne l'approuve jamais ; mais l'on accordera qu'elle se laisse entraîner à y consentir et à en jouir.

Texte établi d'après *Vat. Palat. lat. 328* f. 32va-32vb. *Clm 7662* f. 21va-21vb, *Vienne Nat lat. 1050* f. 147rb-147va.

Superius ostensum est quod ratio consentit peccato et per rationis consensum consummatur in nobis mortale peccatum.

Sed contra uidetur posse probari. Sicut enim uoluntatis non est nisi uelle, sic etiam rationis non est nisi discernere et iudicare quid sit bonum, quidue malum ; ipsa autem ratio ita iudicat quid sit bonum, quidue malum in malo homine, sicut et in bono, et etiam quandoque plus in malo quam in bono. Facit ergo ipsa ratio quod suum est et quod facere debet ; ergo non peccat ; ergo ipsa non consentit mortali peccato.

Idem etiam probatur ex auctoritate Ieronymi super illum locum ubi dicit Ezechiel se uidisse quattuor animalia. Ait enim : per tria animalia scilicet hominem, uitulum et leonem significantur tria genera peccatorum uel uitiorum in quibus includitur omne mortale peccatum. Quicquid enim in mundo est aut est concupiscentia oculorum aut concupiscentia carnis aut superbia uite. Aquila uero significat sinderesim (*Vienne 1050* : sinendesim) id est superiorem rationem que etiam «in Cain extincta non est, nunquam se miscentem tribus, sed ipsa semper errantia corrigentem». Ecce dicit quod ratio non miscet se tribus id est uitiis et peccatis. Sic igitur non consentit mortali peccato.

Item. Peccatum fit per rationem siue ex ratione. Sed omne quod fit ex ratione, rationabiliter fit. Quicquid autem rationabiliter fit, rationabile et bonum est. Igitur peccatum ex ratione non fit.

Propter hec inconuenientia, dicunt quidam quod ratio non consentit peccato, sed ideo dicitur consentire quia uoluntas que est comes rationis, peccato consentit. Superius enim dictum est quod ipsa mens, scilicet ratio, non tantum continet in se cognitionem sed etiam dilectionem siue uoluntatem.

Nos uero dicimus quod ipsa ratio non tantum dicitur consentire quia uoluntas que est ejus comes consentit, sed quia permittit consentire, cum prohibere posset. Unde Salomon : « memorare fili mi nouissima tua et in eternum non peccabis ». Nouissima duo sunt eterna ; scilicet dampnatio et eterna beatitudo. Si ergo ipsa ratio instanter proponeret eterna premia et penam eternam que ex peccato consequitur, nunquam homo declinaret ad mortale peccatum.

Ostensum est superius quod ratio consentit peccato. Hoc idem

ostendit Augustinus dicens : « non potest peccatum uel cogitandum suauiter uel perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi suprema mentis intentio penes quam potestas est membra in opus mouendi uel ab opere cohibendi male actioni cedat ». Ecce dicit quod ratio consentit peccato. Quod ergo Ieronymus superius dixit quod sinderesis (*Vienne 1050* : sinendesis) id est ratio, nunquam se miscet tribus peccatis, intelligendum est per approbationem ; quandoque autem miscet se per consensum et delectationem. Quod autem dictum est : peccatum fit ratione, ergo rationabiliter, prima sic distinguitur : peccatum fit ratione, id est peccatum fit per consensum rationis et delectationem, uerum est ; sed fit ratione, id est rationabiliter, falsum est [1].

Chez les Décrétistes, le terme de syndérèse apparaît avec SIMON DE BISINIANO (entre 1173 et 1176). Le glossateur se demande ce qu'est le *ius naturale* dont parle Gratien au début de son *Decretum*. Ce ne peut être la charité, comme certains l'ont prétendu, car la charité n'existe que chez les bons, tandis que le droit naturel est inné au cœur de tout homme. Ce n'est pas davantage le libre arbitre, qui nous porte au mal comme au bien, tandis que le droit naturel ne nous incline qu'au bien. D'après Simon, le droit naturel ne peut être que la partie supérieure de l'âme, la raison, appelée syndérèse [2].

Vers les mêmes années, PIERRE DE POITIERS développait la même idée. L'homme, écrit-il, est soumis à deux tendances contraires : l'une l'incline à aimer le bien et à détester le mal, et ce mouvement qui lui est donné par la nature persiste malgré toutes les déchéances morales ; l'autre, au contraire, l'invite à délaisser les choses d'en haut pour s'attacher aux choses d'en bas [3].

1. L'auteur, *lin.* 11-15, contrefait l'interprétation donnée par saint Jérôme ; celui-ci opposait la syndérèse à des facultés, nullement à des péchés. Cette erreur d'interprétation ne sera d'ailleurs reprise par aucun auteur dans la suite.

2. Voir le texte *supra*, 74 note 3. — Qu'on ne s'étonne pas de voir la syndérèse assimilée, par un canoniste, au *ius naturae*. La loi naturelle a été présentée par Anselme de Laon, non comme une contrainte qui entrave la marche de l'humanité, mais comme un secours qui devait faciliter à celle-ci la pratique du bien moral. Or, cette même idée pénétrait la définition que Rufinus donnait du droit naturel : « Est naturale ius vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium ». *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus, op. cit.* 6. Il suffisait à un successeur de Rufinus, Simon de Bisiniano, d'avoir lu le texte de saint Jérôme pour rattacher le *ius naturae* à la syndérèse qui remplissait le même rôle.

3. Duo motus sunt in homine : unus qui naturalis est et a natura datur homini quo naturaliter movetur ad diligendum Deum et odiendum malum. Nemo enim adeo malus est qui non naturaliter bonum diligat et malum odio habeat, quia etiam in Cain non potuit extingui illa scintilla rationis. Est alius motus in homine quo, relicta caelestium lege, homo se terrenis subiicit et in eis delectatur. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri quinque*, lib. 2, cap. 14, P. L. 211, 992-993.

Or, ce geste naturel de répulsion à l'endroit du mal, Pierre de Poitiers l'attribue à la raison qui, en l'occurrence, s'appelle « syndérèse » [1].

Et de la sorte, le théologien résout cette question d'ordre moral : la raison peut-elle pécher, c'est-à-dire consentir au mal ? Sans doute, répond-il, la raison intervient dans le péché ; car sans l'acte rationnel de la délibération, la volonté ne peut réaliser le mal qu'elle convoite, et ainsi l'on peut dire que la raison consent au mal. Mais, d'autre part, c'est malgré la protestation de la raison, c'est-à-dire de la syndérèse, que la volonté se porte au mal, et en ce sens la raison ne consent nullement au péché. C'est le cas d'un jeune homme conduisant un aveugle qui veut, malgré les objurgations de son guide, s'aventurer dans un chemin rocailleux. Si l'aveugle tombe, c'est à la fois grâce au guide qui le conduit, et malgré ce même guide qui lui déconseille de s'engager dans cette voie [2]. Les mots n'y sont pas encore, mais la distinction s'annonce entre la raison délibérée qui consent au péché et la raison naturelle ou syndérèse qui proteste contre le mal.

Voilà donc le mot de syndérèse introduit à la fois chez les canonistes et chez les théologiens.

Mais les premiers ne le reçurent point [3] et les seconds ne mon-

1. Ratio semper recalcitrat, semper contradicit et iudicat malum non esse faciendum. Nullus enim adeo malus est quin ratio eius conscientiam remordeat, dictans hoc esse malum et illud. Haec est enim illa scintillula rationis quae etiam in Chain non potest extingui quae a Graecis dicitur synderesis. *Ibid.* lib. 2, cap. 21, 1030 A.

2. *Ibid.* 1030 B. — Nous n'avons rencontré le terme de syndérèse ni chez Robert de Melun (*Bruges Ville 191*), ni dans les *Glossae super sententias* attribuées à tort à Pierre de Poitiers (*Paris Nat. lat. 14423*) ni chez Gandulphe de Bologne, éd. J. DE WALTER, 1924) : trois auteurs antérieurs à Pierre de Poitiers. Ni davantage dans la *Summa Abel* de Pierre le Chantre (*Montpellier, école de Médecine, 340*).

3. Nous n'avons rencontré le mot de syndérèse ni chez Sicard de Crémone (*Bamberg Can. 38.* (*D. II. 20*) f. 113) ni dans la Summa Lipsiensis (*Leipzig Univ. 986* f. 3) ni chez Huguccio de Ferrare (*Paris Nat. lat. 3892* f. 1), du moins aux endroits où ces décrétistes parlent du *ius naturae*.

trèrent aucun empressement à l'accueillir. On le retrouve sans doute chez Maître MARTINUS [1] qui d'ailleurs reproduit servilement l'exposé de Pierre de Poitiers ; mais il reste étranger à Simon de Tournai et à Prévostin de Crémone. On ne le retrouve qu'incidemment dans PIERRE DE CAPOUE [2].

ARTICLE II. — LES PREMIERS ESSAIS DE SPÉCULATION THÉOLOGIQUE

§ 1. — *Le début du XIIIe siècle.*

Dans les *Quaestiones* d'ÉTIENNE LANGTON nous avons un premier effort pour scruter, sinon l'essence, du moins les propriétés de la syndérèse.

L'auteur en parle une première fois à propos du libre arbitre. Trois facteurs interviennent dans la vie morale : l'appétit inférieur, la raison et la syndérèse. L'appétit inférieur incite la raison au mal ; la syndérèse, au contraire, l'incline au bien [3] ; entre ces inclinations antagonistes, la raison doit, comme un arbitre, juger de ce que lui suggèrent ses deux conseillères ; et la liberté de cet arbitrage, *libertas arbitrii*, consiste précisément en ce que la raison désigne elle-même à la volonté la direction à prendre [4].

Plus importante est la question que l'auteur consacre spécialement à la syndérèse.

1. *Paris Nat. lat. 14556* f. 301ra. Maître Martin dépend aussi, pour d'autres points, de Simon de Tournai dont il copie littéralement plusieurs passages. Mais nous n'avons rencontré chez lui aucun emprunt à Prévostin de Crémone ni à Étienne Langton. Nous sommes ainsi invités à le placer à la fin du XIIe siècle.

2. Nec dicitur ratio consentire eo quod credat esse faciendum ; immo semper reclamat et dictat non esse faciendum. Nam illa superior scintilla rationis que sinderesis a Ieronymo uocatur nec etiam in Chayn, imo nec in diabolo potuit extingui ; sed quia per delectationem illam quasi corrupta, non cohibet eam, cum possit, sicut quis diceretur consentire latroni, si non cohibet eum cum posset, non quod crederet esse furandum. *Vat. lat. 4304* f. 22rb. — On trouve une petite question sur la syndérèse dans *Vat. Regin. 411* f. 47v-48r ; mais l'auteur se borne à gloser le texte d'Ezechiel et à rapporter celui de saint Jérôme.

3. Sicut fomes peccati se habet ad uim concupiscibilem, quia semper mouet ad malum, ita ex parte rationis ualet synderesis ad uim rationalem, quia semper mouet ad bonum ; unde e contrario modo respiciunt se fomes peccati et sinderesis. De sinderesi infra plenius dicetur. *Paris Nat. lat. 14558* f. 252rb.

4. Le texte a été édité au volume précédent, p. 60-61, l. 69-87, 124-130.

Aux yeux de notre théologien, la syndérèse est cette partie de la faculté rationnelle qui, de sa nature, nous porte à répudier le mal moral, *quedam uis qua homo naturaliter detestatur malum et est pars uis rationalis.*

Mais ce sont les propriétés de la syndérèse qui préoccupent davantage l'auteur : la syndérèse peut-elle s'éteindre ? La syndérèse peut-elle mériter ou démériter ?

Et tout d'abord, la syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ?

Les démons ne peuvent plus se porter au bien. Ne faut-il pas en conclure que la syndérèse est éteinte en eux ? — Il est accidentel à la syndérèse, répond l'auteur, de nous incliner au bien ; son rôle essentiel est de réprouver le mal ; et ce rôle, la syndérèse continue à l'exercer chez les réprouvés. En ceux-ci, la syndérèse est éteinte à la manière d'un flambeau qui ne luit plus, mais qui n'en subsiste pas moins.

On dira peut être : La concupiscence peut être éteinte en des êtres privilégiés, comme elle l'a été dans la sainte Vierge ; pourquoi la syndérèse ne pourrait-elle être éteinte chez des êtres particulièrement dépravés ? — La différence est grande : la concupiscence n'est pas naturelle à l'homme, puisqu'elle corrompt les qualités naturelles de celui-ci ; la syndérèse, au contraire, est de l'essence même de la nature humaine et donc ne peut être détruite.

Seconde question : La syndérèse peut-elle mériter et démériter ? — Non. Car pour être méritoire, un acte doit provenir d'un mouvement délibéré du libre arbitre. Or, la syndérèse ne relève pas du libre arbitre.

On pourrait objecter : la raison pèche quand elle est négligente à rejeter le mal ; pourquoi la syndérèse ne pécherait-elle pas, quand elle néglige d'inviter au bien ? Ensuite, saint Jérôme dit que la syndérèse a pour fonction de redresser les errements des autres facultés : elle pèche donc, si elle néglige cet office. D'ailleurs, le même Docteur dit explicitement qu'il arrive à la syndérèse de déchoir de son rang. Une dernière difficulté : Quelqu'un croit de bonne foi à la bonté morale d'un acte qui, en fait, est défendu ; il néglige de faire cet acte, et sa conscience lui en fait reproche. Cette voix de la conscience est le fait de la syndérèse ; celle-ci peut donc se tromper.

A ces objections, la réponse est aisée : le remords de la conscien-

ce n'est pas l'œuvre de la syndérèse, mais de la raison. La syndérèse reste dans les généralités, la raison descend jusque dans le détail du cas concret ; or, c'est au sujet de celui-ci que s'éveille le remords de la conscience ; par là même, c'est la raison, et non la syndérèse, qui est responsable des négligences apportées dans la vie morale. Quant aux textes de saint Jérôme, ils signifient uniquement que la syndérèse déchoit de son rang par le fait que, malgré ses répugnances, s'accomplit l'acte qu'elle réprouve.

En résumé, la syndérèse est une puissance d'ordre rationnel qui, de sa nature, répudie le mal et survit à toutes les déchéances.

Notre auteur rejoint, on le voit, la ligne de pensée de Pierre de Poitiers. La différence qui les sépare se réduit à une question de mots. Celui-ci, dans son exposé du moins, identifiait raison et syndérèse, parce que la raison, dans sa terminologie, désigne toute la faculté rationnelle. Notre théologien ne songe nullement à exclure la syndérèse de la partie rationnelle, mais il la distingue du libre arbitre : l'activité de celui-ci est méritoire, parce qu'elle est délibérée ; au contraire, le mouvement de la syndérèse, comme telle, est sans mérite, parce qu'il est naturel.

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 14556* f. 215vb ; *Chartres 430* f. 22^{r}-22^{v} ; *Cambridge St. John's Coll. 57* f. 291ra-291rb.

Jeronymus dicit quod in nullo uiuente extincta est sinderesis, nec fuit extincta etiam in Chaym, sed in diabolo et in dampnatis est extincta. Et est quedam uis qua homo naturaliter detestatur malum, et est pars uis rationalis.

Contra. Substantiale est sinderesi esse < anime > ; ergo, manente subiecto, manet ; ergo est in diabolo et dampnatis ; non ergo extinguitur.

Solutio. Accidentale est sinderesi persuadere bonum. Unde tunc quando non facit hoc, dicitur extingui ; in dampnatis ergo est sic extincta, sicut candela est, licet sit extincta.

Contra. In beata uirgine, fomes peccati non fuit post conceptionem domini ; ergo a simili sinderesis non est in dampnato post dampnationem.

Solutio. Magister in sententiis dicit quod fomes fuit in beata Maria post conceptionem, sed adeo debilitatus quod peccare non posset, et secundum hoc idem est de fomite et sinderesi. Vel dicatur quod non fuit in ea.

Nec est simile quod inducit, quod sinderesis est de substantialibus, sed fomes non, immo corruptio naturalium ; et ideo unum manet, reliquum non.

Item. Cum sinderesis non subsit libero arbitrio, non meretur motu ejus.

Sed contra. Sicut se habet primus motus ad malum opus, sic sinderesis ad bonum. Sed primus motus est peccatum. Ergo motus sinderesis est uel potest esse meritorius.

Responsio. Dicit magister quod ad esse peccati non exigitur discretio, sed sufficit genus operis ; sed ad esse meriti exigitur discretio et liberum arbitrium, et ideo motus sinderesis non est meritorius, quia non est ex libero arbitrio.

Item. Nonne uis concupiscibilis appetit bonum ; quare non erit meritorius ille motus, si caritate formetur ? Et tamen non est liberum arbitrium.

Item. Motus rationis, nonne est meritorius, quia ibi est sal [*c.-à-d.* discretio] ; et tamen uidetur quod sit de libero arbitrio, immo et nullus motus rationis qui non sit liberi arbitrii, et motus uis concupiscibilis non est meritorius, quia est sine sale.

Item. De ratione dicitur quod peccat duobus modis, omittendo ut quando discernit malum et non resistit uel quando consentit, et agendo, ut quando decipitur non aduertens esse malum quod eligit. Sinderesis uero non peccat nec meretur.

Contra. Sicut rationis est discernere bonum, ita sinderesis est persuadere bonum. Sed ratio peccat, quia negligenter detestatur malum. Ergo et sinderesis similiter, quia negligenter persuadet bonum.

Item. Iste habet contuitum supernorum ; hoc non est ex ratione, quia ratio non extendit se usque ad superna. Ergo ex sinderesi. Sed talis motus est meritorius. Ergo sinderesis meretur.

Si dicat quod talis motus non est meritorius, contra : sapientia et scientia sunt diuersa dona. Sapientia est de celestibus, ergo sapientia habet motum ex aliqua ui. Non ex ratione, quia ratio ad hoc non extendit se, ergo ex sinderesi. Et ita aliquis motus sinderesis est meritorius.

Item. Jeronymus super Ezechielem dicit sinderesim esse caput aquile se tribus aliis uiribus anime non commiscentem, sed errata corrigentem. Si ergo errata corrigit, dissuadet malum. Si ergo negligit corrigere uel dissuadere malum, quare non peccat sicut ratio ?

Item. Jeronymus de sinderesi : hec quandoque precipitatur et mouetur de loco suo. Ergo quandoque peccat.

Item. Sit quod iste credat fornicationem esse bonum et remordeat eum conscientia sua quod non fornicatur. Ergo sinderesis persuadet malum, quia detractio [*lire* : ratio] redarguit eum. Ergo peccat uel errat.

Solutio. Ad ultimum Magister dicit quod sinderesis attenditur in genere et bonum persuadet et malum dissuadet in genere, non descendendo ad specialia. Unde quod conscientia remordet eum de fornicatione, potius est ex errore rationis quam ex sinderesi.

Et tunc dicitur precipitari sinderesis quando opus quod dissuadet in genere, fit. Similiter dico quod sinderesis non detestatur malum principaliter, sed incitat ad bonum Sed ratio hoc efficit; quare peccat, si negligenter agat. Dicitur ergo errata corrigere quia mouet ad bonum et remordet conscientiam hominis.

Ad aliud de dono sapientie non respondemus ad presens.

Un troisième exposé, manifestement apparenté au précédent, et consigné dans le seul *Cambridge St. John's Coll. 57*, présente une solution assez divergente.

La syndérèse n'est pas une propriété essentielle de la faculté rationnelle ; car, s'il en était ainsi, elle devrait subsister chez les damnés ; or elle est éteinte en eux, comme le dit saint Jérôme. La syndérèse est donc une propriété accidentelle, puisqu'elle est limitée aux conditions de la vie présente.

La syndérèse, comme telle, ici-bas, ne consent jamais directement au péché ; mais il lui arrive de ne résister au mal qu'avec tiédeur ; et dans ce cas, elle pèche, puisqu'elle néglige de résister fermement au mal ; c'est ainsi qu'indirectement elle consent au péché. Toutefois, malgré cette faiblesse, elle ne cesse de répudier le mal et c'est ainsi qu'elle meut au bien. La syndérèse n'est donc jamais éteinte ici-bas.

Jeronimus dicit super Ezechielem quod synderesis in nullo uiatore extincta est nec etiam in Chain, sed in dampnatis. Inde sic : motus synderesis est discernere, aut eligere. Si discernere, ergo non extinguitur in dampnatis, cum melius nouerint discernere inter bonum et malum quam uiatores. Si eligere sit eius effectus, et est motus quo quis uult bonum, ergo est meritorius ; ergo est ex libero arbitrio ; et si hoc, non erit idem liberum arbitrium in uiatoribus in presenti et in futuro, cum nichil manens unum et idem mutet substantialia ; ex quo ergo synderesis est quedam proprietas substantialis liberi arbitrii, et non erit in futuro eius pars in dampnatis ; ergo uel non erit liberum arbitrium, uel aliud erit quam modo.

Respondeo. Synderesis est pars accidentalis uis rationalis ; sed quandoque efficaciter resistit malo, quandoque tepide ; et quia tepide malo resistit, peccat, cum teneatur efficaciter resistere. Et est simile huic quod dicitur Hely a Domino reprobatus, quia filios suos tepide arguit. Synderesis ergo nunquam directe consentit peccato, sed indirecte, quia negligit reprimere ; et tamen bene discernit circumstantias operis et attendit quod homo dampnabitur eternaliter ; licet autem tepide arguat peccatum, semper tamen remurmurat et mouet hominem ad bonum detestando malum. Et ideo dicitur quod in nullo uiatore extinguitur. Talis autem motus

non est in dampnatis : motus siquidem ad bonum non est in dampnatis ; et ideo dicitur extingui in eis.

Et notandum quod synderesis non est proprietas substantialis uis rationalis, sed accidentalis ; quia si esset substantialis proprietas, patet quod, cum sit in presenti pars uis rationalis, esset eodem modo in futuro in dampnatis ; nichil autem unum et idem mutat substantiale. *Cambridge St. John's 57* f. 244vb.

L'exposé de GODEFROID DE POITIERS se rattache intimement, pour notre question, au second exposé des *Quaestiones* d'Étienne Langton ; c'est celui-ci qui est, à n'en pouvoir douter, le ***magister***, nous pourrions dire : l'auteur manuel que Godefroid avait sous les yeux en rédigeant son cours sur la syndérèse.

Godefroid suit donc de près le texte du maître, se contentant de reprendre ses solutions.

Il est cependant un point où il s'en sépare. Ne peut-on mériter par la syndérèse ? Aux yeux de notre théologien, la réponse affirmative s'impose. Qu'on ne dise point : Pas de mérite, sans consentement du libre arbitre : or la syndérèse est indépendante de celui-ci. — Il y a deux espèces de consentements : l'un est actuel ; l'autre, habituel. Or, celui-ci suffit pour garantir le mérite. Nous sommes, en effet, responsables de ce que nous faisons pendant le sommeil, si nous en avons posé la cause à l'état de veille. Le consentement n'est sans doute pas actuel ; mais puisque notre attitude pendant le sommeil est conforme aux sentiments que nous avons à l'état de veille, on peut dire que le consentement est habituel. Dans le même sens, poursuit Godefroid, le mouvement de la syndérèse est méritoire, parce que le libre arbitre y consentirait, si l'homme délibérait.

Mais, dira-t-on, comment peut-on faire dépendre la syndérèse du libre arbitre, puisqu'elle lui est supérieure ? — Pourquoi un père ne pourrait-il être dirigé par son fils ? Pourquoi, dès lors, la syndérèse ne pourrait-elle se laisser diriger par le libre arbitre ? La syndérèse pourra donc mériter, si elle obéit aux directives de la raison.

L'on insistera : toutes les « autorités » répètent à l'envi que la syndérèse ne pèche jamais, qu'elle proteste sans cesse contre le mal. — Cela reste vrai, répond l'auteur : la syndérèse proteste toujours contre ce qu'elle sait être le mal ; la syndérèse ne fera jamais ce qu'elle sait être péché. Mais il reste que la syndérèse n'est

pas infaillible : elle peut pécher par ignorance ; il est des points, dans les articles de foi relatifs à la Trinité, que seule la syndérèse peut atteindre ; certains cependant s'y sont trompés, tel Arius.

Texte établi d'après *Avranches 121* f. 48rb-48bv et *Paris Nat. lat. 15747* f. 38va-38vb.

Synderesis est uis anime que detestatur malum, et in nullo extincta est. Dicit Jeronymus : « nec etiam in Chaym ». Sed in dampnatis et in diabolo extincta est.

Contra. Synderesis est substantialis anime. Ergo manente anima, non potest non esse. Ergo est in diabolo et in dampnatis.

Solutio. Dicit magister quod accidentale est sinderesi persuadere bonum, et quando non facit hoc, dicitur extingui ut in dampnatis, et ita extincta est sicut candela extinguitur quando non lucet et tamen remanet.

Contra. In gloriosa uirgine post conceptionem non remansit fomes. Ergo a simili in dampnatis non remanet sinderesis, cum sit extincta in illis, sicut fomes in uirgine.

Dicimus quod non est simile, quia fomes accidentalis est anime. Non enim est de naturabilus, cum faciat ad corruptionem ; nullum enim naturale facit ad corruptionem ; quare potest desinere esse, subiecto manente ; quod non potest substantiale quod est synderesis.

Item. Motus uis concupiscibilis est demeritorius ; ergo motus synderesis est uel potest esse meritorius.

Solutio. Ad hoc quod demeritum sit, non exigitur nisi genus peccati ; sed ad hoc quod meritum sit, exigitur motus liberi arbitrii.

Sed iterum. Motus uis concupiscibilis potest esse meritorius, et motus rationis, similiter et motus irascibilis. Ergo eodem modo, sinderesis.

Solutio. Ad hoc posset dici quod nullus motus est meritorius nisi subiaceat libero arbitrio penes quod principaliter attenditur meritum uel demeritum. Cum ergo motus aliarum uirium subiaceant libero arbitrio, possunt esse meritorii uel demeritorii. Sed sinderesis non subest libero arbitrio, quia superiora non subsunt inferioribus ; quare motus eius non est meritorius uel demeritorius. Dicit enim dominus in lege : « in sacrificio omni, pones sal », id est discretionem. Sed sine illa non sunt motus inferiorum uirium preter primos motus ; quare sunt meritorii uel demeritorii ?

Item. Si uis irascibilis negligenter detestatur malum, peccat. Ergo, eadem ratione, si sinderesis persuadet bonum negligenter, peccat.

Solutio. Ad hoc respondet magister quod tantum singularia meritoria sunt uel demeritoria. Unde tantum ille uires que attenduntur circa singularia sunt meritorie uel demeritorie. Sed sinderesis non attendit singularia, imo tantum generalia ; persuadet enim bonum in genere, nunquam descendendo ad singularia.

Sed iterum obiicitur. Motus sapientie attenditur circa sinderesim : nulla enim uis negotiatur circa trinitatem nisi sola sinderesis. Sed donum sapientie negotiatur circa sinderesim [*lire* : trinitatem]. Ergo situm est in sinderesi.

Ad hoc non soluit magister. Sed sine prejudicio melioris sententie, si sequerer eius uiam, dicerem quod donum sapientie non est situm in sinderesi, sed in ratione : illa enim habet duas partes : unam secundum quam contemplatur celestia, et aliam secundum quam contemplatur terrena, et quantum ad primam partem, donum sapientie situm est in illa.

Item. Dicit Jeronymus : sinderesis est caput aquile quod nunquam se tribus uiribus connectit, sed errata corrigit. Ergo cum suum sit errata corrigere, si negligenter corrigat, peccat. Ergo sinderesis peccare potest.

Solutio. Dicit magister quod nunquam errata corrigit, ut proprie loquamur, sed dicitur errata corrigere, quia persuadet bonum in genere.

Sed iterum. Ecce quidam qui putat fornicationem esse bonum, et penitet quod non fornicatus est. Conscientia remordet eum. Remorsio conscientie est motus sinderesis. Ergo sinderesis remordet de malo, quia non fecit malum. Ergo peccat.

Item. Jeronymus : sinderesis quandoque precipitatur et cadit de loco suo. Ergo peccat.

Ad hoc magister : illa remorsio conscientie non est ex sinderesi, imo ex errore rationis : ratio enim redarguit illum, quia non fecit quod sibi uidetur rectum fuisse. Ad auctoritatem dicit quod tunc dicitur precipitari sinderesis quando non fit bonum quod illa persuadet.

Propter auctoritates sanctorum, alia uia incedo. Dicitur enim in ⟨libro⟩ Regum quod Salomon in sompnis accepit sapientiam. Et eodem modo posset accipere gratiam. Dicitur etiam super hunc locum Job : « terrebis me per sompnia », quod sompnus sanctorum non uacat a premio. Ipse etiam magister dicit exponendo locum illum et alium locum Regum quod talis sompnus in quo sancti mereantur extasis est, et ibi uigilat sinderesis.

Ex quo infero ; ergo motu sinderesis meretur, cum nullus alius motus ibi sit. Et hoc mihi uidetur magis probabile quam quod dicunt magistri nostri.

Et si mihi obiiciant quod non est motus meritorius sine consensu liberi arbitrii, hoc bene concedo, sicut alias explanaui melius. Sed sicuti dico quod aliquis motus est demeritorius etiam mortis eterne, non consentiente libero arbitrio in actu, sed in habitu, ita dico in hoc loco quod aliquis est motus meritorius uite eterne, non consentiente libero arbitrio in actu, sed in habitu, sicuti potestis uidere.

Si quis enim cogitasset de fornicatione ita quod consensisset in fornicationem, et in sompnis pateretur pollutionem, ibi est motus uis concupiscibilis sine motu liberi arbitrii, et tamen est demeritorius, quia si uigilasset liberum arbitrium, consentiret. Unde si ante sompnum peniteret, dicerem quod ille motus non est meritorius mortis eterne. Eodem modo dico in sinderesi quod ille motus est meritorius, quia liberum arbitrium, si uigilaret, consentiret.

Si obiiciatur quod sinderesis non subiacet libero arbitrio, cum sit superior illo, dico quod pater senex bene potest dirigi a filio, licet sit superior illo. Et similiter sinderesis a libero arbitrio ; quia, ubi dirigitur a libero arbitrio ad bonum quod ipsa suadet uel libero arbitrio consentit, dico illam mereri ; alias autem si persuadet bonum uel dissuadeat malum, non meretur uel demeretur.

Nec est simile de ui concupiscibili ; si demereatur sine consensu liberi arbitrii, quia in se habet causam sui demeriti : infecta enim est.

Si obiiciatur quod hec habet similiter causam sui meriti [*dans le ms. d'Avranches une seconde main a ajouté ces mots* : quando est in illa sapientia donum, respondeo quod contrarium. Similiter uis concupiscibilis, quando habet caritatem formam uirtutum, habet causam sui meriti] non tamen meretur quandocumque mouetur. Polluto enim naturale est facere pollutum, sed non est naturale mundo facere immundum.

Si obiiciatur mihi quod auctoritates clamant quod sinderesis non peccat uel semper malo remurmurat, dico : hoc uerum est de malo quod scit esse malum ; similiter nunquam peccat id est nunquam facit quod scit esse peccatum.

Quod obiicitur quod uis irascibilis peccat si negligenter detestatur malum, dico : non est simile, quia penes illam attenditur fortitudo, ut patet per Glossam super flumina paradisi, per quam fortitudinem negligentia habet remoueri ; sed penes sinderesim nihil attenditur quod habeat negligentiam remouere directe. Non tamen excuso quin posset peccare sinderesis, imo peccat in casu supradicto, quando scilicet errat ratio, putando bonum quod est malum. Mihi enim uidetur quod conscientia remordens nihil aliud sit quam sinderesis animam reprehendens.

Unde patet solutio huius obiectionis secundum quam dicitur sinderesis extingui in dampnatis, cum eos remordeat conscientia de malis perpetratis. Unde Isaias penultimo : « uermis eorum non morietur et ignis non extinguetur ». Solutio. Dicimus quod dicitur extingui propter hoc quod non persuadet bonum nec dissuadet malum, sed usum habebit in patria, contemplari Deum.

Item queritur : cum synderesis semper persuadeat bonum et sensualitas malum et liberum arbitrium stet in medio, quare tunc non meretur synderesis ?

Solutio. Dicimus quod non est meritum uel demeritum nisi penes liberum arbitrium. Et si obiicitur quod Ieronymus dicit quod synderesis non consentit malo, intelligendum est de malo cognito, sicut iam dictum est. Quod autem synderesis peccet, patet cum sint quidam articuli de trinitate ad quos sola tendit synderesis, quod patet, quod cum ibi homo aliquando peccet, quod synderesis peccat.

Un autre théologien du début du XIIIe siècle doit être signalé ici : ALEXANDRE NECKAM († 1217) [1].

Comme Etienne Langton, le théologien anglais étudie la syndérèse à propos du libre arbitre. C'est dire qu'il voit dans la syndérèse une faculté, et non un simple habitus. L'intérêt de son exposé réside surtout dans le rapport qu'il fait des opinions du temps.

D'après les uns, écrit-il, le rôle de la syndérèse est de discerner entre le bien et le mal, ou de choisir entre les deux. Mais, objecte-t-il, les démons discernent aussi ; or ne dit-on pas que la syndérèse est éteinte en eux ? Et si l'on dit que la syndérèse a comme fonction de choisir entre le bien et le mal, on devra conclure qu'elle mérite, que donc elle relève du libre arbitre ; mais le libre arbitre subsiste aussi chez les démons [2].

Aussi bien, d'autres théologiens soustrayent la syndérèse aux fluctuations du libre arbitre et y voyent une tendance naturelle. Grâce à celle-ci, notre âme, *mens*, désire le bien et elle y tend. L'âme, en effet, portant en elle-même l'image du souverain bien, tend tout naturellement à adhérer à Dieu ; aucune faute, si grave soit-elle, ne peut éteindre ce désir. C'est pour ce motif que la syndérèse est comparée soit à l'aigle qui s'élève vers les hauteurs, soit à l'étincelle qui ne s'éteint pas, soit à l'enfant qui est garanti contre tout péril. La syndérèse, faite de désir, relève donc de la faculté « concupiscible » ; elle est une volonté naturelle du

1. Alexandre Neckam est l'auteur d'un *Speculum speculationum* (*Inc.* : Paradisum uoluptatis subdiuidit sublimis intelligentia) qui étudie successivement Dieu un et trine, la création, les anges, leur rôle et leur chute, l'homme et ses facultés, le libre arbitre et la grâce. C'est le P. D. Callus O. P. d'Oxford qui a bien voulu nous signaler cet ouvrage trop peu connu, qui a fait l'objet d'une monographie attentive, encore inédite, de M. R. W. HUNT. Voir D. A. CALLUS O. P., *Introduction of aristotelian learning to Oxford* (The Proceedings of the British Academy, Vol. 29) London, 1943, 9.

2. Il existe une dépendance littéraire de ces lignes d'Alexandre à l'égard de celles de la question d'Étienne Langton de *Cambridge St. John's Coll.* 57, citée plus haut, p. 114, *lin* 2-11. Voir *infra*, 121 *lin.* 13-19.

bien, qui ne contredit jamais la raison qui lui dicte ce qui doit être désiré et recherché. C'est dire qu'elle diffère de la raison dont le rôle est, non pas de tendre au bien, mais de le montrer.

Cette conception, toutefois, note Alexandre, n'est pas sans difficulté. Car, si la syndérèse est une tendance de la volonté, elle mérite. Et si l'on nie qu'elle mérite, à quoi sert-elle ? Et si elle relève de la faculté concupiscible, ne devrait-on pas la rattacher au *vitulus* de la vision d'Ezéchiel, siège de la concupiscence, et non à l'aigle qui plane sur les hauteurs ?

De là une autre théorie. La syndérèse relève, non point de la puissance concupiscible, mais de la faculté rationnelle. Elle n'est autre que la partie supérieure de la raison. Elle fait que l'homme, malgré ses fautes, rentre en lui-même et réfléchit sur son état. Cette raison supérieure dont on parle ici n'est cependant pas la faculté de connaître, car celle-ci subsiste chez les démons et les damnés. Elle est plutôt une certaine bonté naturelle, éteinte chez les démons qui, par leur obstination dans le mal, sont incapables de tout amour du bien. Quant aux damnés, si avant le jugement dernier ils sont encore capables d'un bon mouvement — témoin la demande du mauvais riche de l'Évangile, enseveli dans les enfers mais soucieux encore du salut de ses frères —, après le jugement, ils seront, comme les démons, impuissants à tout mouvement de repentir et d'amour du bien.

Cependant, ajoute Alexandre pour conclure son exposé, si l'on s'en rapporte aux sentences des Pères, on constate que le terme syndérèse désigne tantôt la partie supérieure de la raison, tantôt l'étincelle qui s'en dégage. Il est certain que cette étincelle est éteinte entièrement chez les démons et les damnés, si par là on entend cette bonté naturelle dont il a été question : ces réprouvés ne savent plus que haïr ce qui est bien. Mais si on voit dans la syndérèse la partie supérieure de la raison, on ne peut dire qu'elle soit entièrement éteinte chez les réprouvés, car ils peuvent encore distinguer entre le bien et le mal, et juger qu'ils ont mérité leur châtiment. Quant aux hommes sur terre, la syndérèse, ainsi entendue, mérite quand ils pratiquent le bien ; elle démérite quand ils font le mal, parce que le retour sur eux-mêmes que provoque la syndérèse n'est pas assez fréquent pour les river indissolublement au bien.

Texte de *Londres Brit. Roy. 7 F 1*, f 80 a-81ra.

Dum autem de libero arbitrio tractatum instituimus, non est alienum a proposito si uel paucis inquiramus quid sit sinderesis et utrum sit pars liberi arbitrii necne.

Dici ergo solet fere ab omnibus quia sinderesis in nullo uiatore extinguitur nec etiam in Cain. Si ergo semper uiuit in uiatore, nonne semper mouet hominem ad bonum ? Ergo numquam meretur penam. Quare ergo secundum totam animam dampnabitur quis ? Quero item utrum in Adam uulnerata fuit sinderesis ? Si dicatur quod non est uulnerata, ergo mouet hominem ad bonum, ut ante peccatum. Sed si mouet hominem ad bonum, ergo uolendo aut appetendo. Si uolendo, ergo inest secundum uim rationabilem. Si appetendo, ergo inest secundum uim concupiscibilem.

Dicunt nonnulli quod motus sindereseos est discernere uel eligere. Si discernere, ergo adhuc est sinderesis in diabolo. Si eligere, ergo motus quo quis uult bonum est ex sinderesi. Sed ille motus est meritorius ; ergo liberum arbitrium complectitur sinderesim. Quid ? Constat quod liberum arbitrium est in angelo malo. Si autem sinderesis modo non est pars liberi arbitrii ipsius ; ergo nunquam fuit eius pars, aut liberum arbitrium aliquam sui partem amisit.

Numquid item omnis qui habet caritatem semper meretur, quia semper mouet sinderesis illum ad bonum ? Numquid item fides inest secundum sinderesim, cum fides dicatur esse supra intellectem ? Numquid ergo motu fidei meretur semper quicumque est in caritate ?

Dicunt quidam sinderesim esse naturalem affectum quo mens semper appetit bonum et ad illud bonum tendit cuius in se imaginem gerit. Nichil enim appetentius sui quam similitudo ; hinc est quod mens, quia imago Dei est, ipsi naturaliter adherere cupit. Sicut enim non potest tanta uirtus inesse homini ut sensualitas penitus cohibeatur ab appetitu rerum temporalium sine quibus non potest sustentari uita, ita nullum crimen tantum potest esse in homine quo uoluntas ista naturalis inhibeatur a desiderio summi boni. Hec est enim aquila que semper, ut aiunt, in sublime uolat, et scintilla que nunquam extinguitur, puer etiam qui non periclitatur, aliis pueris periclitantibus. Esuries enim de qua Dauid loquitur dos est nature qua nec etiam diuites huius seculi, id est superbi, destituuntur, et ea bonum esuriunt et appetunt cuius imaginem in se habent. Hec ergo uoluntas, ut aiunt, nunquam a ratione dissentit, quia id semper affectat et desiderat quod ratio iudicat esse desiderandum. Unde et a ratione differt. Hoc enim quod agit officium rationis non est, id est bonum desiderare : ratione non desideramus, sed quid desiderandum sit et quid non, discernimus. Ad hanc uoluntatem referunt quod dicit Apostolus : « quod nolo, hoc ago ». Ad eamdem referunt illud Augustini : quia uoluit homo peccare cum potuit, merito inflictum est ei non posse, cum uelit. Ecce quod ait Augustinus : cum uelit, referunt ad uoluntatem sindereseos. Nec consentit hec

opinio errori pelagiano ; Pelagius enim locutus est de uoluntate qua mentitur hominem gratiam absque gratia mereri et sine gratia dignum effici gratia.

Sed quid ? Nonne desiderium inest secundum uim concupiscibilem ? Nonne desiderio meretur quis ? Patenter hoc declarat propheta dicens : « Domine, ante te omne desiderium meum », siue sic exponatur : desiderium meum est ante te quia uides illud et placet tibi ; siue sic exponatur : nichil desidero nisi esse ante te. Si autem hac uoluntate sindereseos nullus meretur, nonne otiosa est saltem in habente caritatem ? Ut quid sinderesis comparatur aquile in altum uolanti, si nunquam meretur ?

Visum est ergo aliis sinderesim esse superiorem partem rationis secundum quam homo, quantumlibet malus sit, quandoque reuertitur ad se et attendit statum suum. Habet enim ratio plura officia preter illum usum quo discernit bonum a malo ; secundum superiorem ergo partem rationis inest et quedam naturalis benignitas que in diabolo extincta est et extinguitur in omnibus dampnatis post iudicium, tunc enim obstinatissimi erunt in malo ita quod et se et alios et Deum odio habituri sunt, iuxta illud : « superbia eorum qui te oderunt » etc. Ante iudicium uero remanet sinderesis quoad usum benignitatis cuiusdam etiam in dampnatis ; unde et diues ille euangelicus premonitos uoluit esse fratres suos ne uenirent in illum locum tormentorum. Ratione ergo usus talis sinderesis comparatur scintille, ratione simplicitatis puero, ratione contemplationis rerum supracelestium, aquile.

Illud autem quod ait Apostolus : « quod nolo hoc ago », referunt expositores ad sensualitatem et rationem : ago enim, ait, id est concupisco, scilicet secundum sensualitatem, quod tamen secundum rationem nolo, id est non approbo. Et uide quia, secundum dicentes sinderesim esse desiderium, deberet sinderesis potius figurari per uitulum quam per aquilam. Ut enim dicitur super Ezechielem : per uitulum designatur uis concupiscibilis secundum quam inest desiderium.

Si tamen sententias patrum diligenter legas, aduertes nomen sindereseos esse equiuocum ad scintillam rationis superioris et ad ipsam superiorem partem. Sinderesis quidem interpretatur scintilla. Scintilla igitur in diabolo est extincta, antonomatice, scilicet benignitas ; superior autem pars rationis improprie dicitur extincta, nisi ratione usus. Licet ergo diabolus sciat discernere inter bonum et malum, tamen non diligit Deum, nec se. Licet etiam iudicet se malum et dignum pena, non tamen remordet eum conscientia, quia nec dolet nec penitet de malo. Tantus est in eo contemptus, obstinatio.

Et uide quod sinderesis, id est superior pars, meretur in bono et demeretur in malo homine, quia licet faciat hominem quandoque redire ad se, non tamen adeo sepe ut res desideraret.

§ 2. — *Guillaume d'Auxerre et ses disciples.*

Guillaume d'Auxerre (écrivant vers 1220-1225) a-t-il connu l'œuvre de son collègue Godefroid de Poitiers ? A n'étudier que sa théorie sur la syndérèse, on ne peut guère se prononcer. Quoi qu'il en soit, nous trouvons chez Guillaume d'Auxerre la première étude, quelque peu étendue, sur notre sujet.

Toutefois, l'auteur n'aborde pas encore les questions d'ordre spéculatif, et reste dans la ligne de pensée de ses prédécesseurs ; car, comme eux, c'est un problème d'ordre moral qu'il étudie : la syndérèse peut-elle faillir ?

Il traite cette question après avoir étudié le libre arbitre, qu'il identifie avec la raison [1] ; d'autre part, il postule que la syndérèse n'est autre que la *ratio superior* dont avait parlé saint Augustin. De là, cette question par laquelle il débute : *Cum dictum sit quod liberum arbitrium est ratio, queritur utrum ratio peccet, et precipue utrum ratio superior sive sinderesis peccet* [2].

La raison peut-elle pécher ? Il le semble bien, s'objecte Guillaume. Car la raison n'est autre chose que le libre arbitre, lequel peut faillir. D'ailleurs, l'erreur dans la foi réside dans la raison ; celle-ci peut donc pécher.

D'autre part cependant, Aristote ne dit-il pas que, si l'imagination est faillible, l'intelligence ne se trompe pas : *intellectus semper verus* ? Ensuite, la glose de Jérôme, que Guillaume cite presque en entier, est là pour attester que la syndérèse ne se compromet pas avec les défaillances des autres facultés. Enfin, celui qui pèche agit « contre » la raison ; il n'agit donc pas « par » la raison ; donc la raison ne pèche point : *omnis qui peccat, contra rationem peccat ; igitur nullus ex ratione ; igitur ratio non peccat.*

Que dire ? Guillaume rapporte d'abord deux opinions.

D'après l'une, ce n'est point par la raison que l'homme pèche ; les erreurs et les défaillances sont le fait de l'imagination et de l'appétit sensitif [3].

1. Voir au tome précédent, 65.

2. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore magistro* Guillermo altissiodorensi *edita*. Paris, 1500, imprimerie Philippe Pigouchet, f. 65va.

3. Ad hoc dicunt quidam quod ratio nunquam peccat, et distinguunt quinque potentias anime, scilicet sensum, imaginationem, sensualitatem, rationem, intellectum... et dicunt quod si error est in homine, non est ex ratione,

L'auteur vise, sans nul doute, la théorie de Pierre de Poitiers, rapportée plus haut [1].

Mais Guillaume ne peut se rendre à cette thèse que la glose elle-même de Jérôme condamne : n'y est-il point dit, en effet, que la syndérèse déchoit parfois des hauteurs où elle plane : *hanc interdum precipitari videmus* ? D'ailleurs, sa fonction, comme le dit la Glose, est de redresser les autres facultés ; si donc elle omet ce devoir, elle pèche. Ensuite, la vertu de foi, le don de sagesse résident dans la partie supérieure de la raison, comprise elle-même dans la syndérèse : si leurs actes sont méritoires, c'est donc que la syndérèse peut mériter, et donc pécher. Autre difficulté : saint Grégoire, commentant le texte de Jérémie : *filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem* (cap. I. v. 16), remarque que ce *vertex* n'est autre que la partie supérieure de la raison : celle-ci peut donc être violée. Enfin, il est des péchés purement intellectuels : telles les erreurs dans la foi : l'hérésie d'Arius, subordonnant le Fils au Père, résidait, non dans l'imagination, mais dans la raison : celle-ci peut donc pécher.

Que dire alors ? Une autre solution consistera à reconnaître que la raison peut pécher, mais à maintenir que la syndérèse est infaillible, parce que, précisément, la syndérèse n'est pas la raison, mais une tendance naturelle, qui incline au bien et réprouve le mal ; étant un mouvement de la nature, elle n'est, elle-même, susceptible ni de mérite, ni de démérite [2].

On reconnaît ici, assez fidèlement reproduite, la théorie des

sed ex imaginatione, sicut prauus amor non est in ratione, sed in sensualitate. *Ibid.* f. 65va.

1. Voir *supra*, 109. En lisant l'exposé que Guillaume fait des cinq facultés de l'âme citées dans la note précédente, on voit qu'il s'inspire visiblement de celui qu'en avait donné Prévostin de Crémone (*Bruges Ville 239* f. 33^{r}). On ne peut cependant en conclure que Guillaume vise la théorie de ce dernier. Car non seulement, Prévostin ne connaît pas le mot de syndérèse, mais il ne pose pas la question envisagée ici. Mais cette question a été posée et résolue par Pierre de Poitiers. dans le sens indiqué ici par Guillaume d'Auxerre. Celui-ci lisait dans Pierre de Poitiers un exposé des facultés de l'âme analogue à celui de Prévostin (P. L. 211, 1025-1026) ; trouvant celui-ci plus clair, il aura employé les termes de Prévostin pour rendre la pensée de Pierre de Poitiers.

2. Quorumdam est opinio quod ratio peccat ; sed sinderesis non est ratio, nec pars rationis, sed quedam natura in anima qua anima appetit bonum naturaliter et reprobat malum, non per modum intellectus et uoluntatis, sed per modum nature, et ideo in ea non est meritum uel demeritum. *Summa aurea*, f. 65vb.

Quaestiones d'Étienne Langton. Mais, se demande notre auteur, peut-on vraiment dénier toute responsabilité morale à la syndérèse ? Si elle « corrige les autres facultés », si elle « prie en nous par d'ineffables gémissements », comme le dit la glose, n'y a-t-il en tout cela aucun mérite ? Et puis, peut-on l'exclure de la partie rationnelle de notre âme : comment corriger les autres, si l'on ne discerne pas, par la raison, ce qu'il faut reprendre ? Comment prier, si on n'a pas d'intelligence ? Placerez-vous la syndérèse au-dessus de la raison, comme étant la partie la plus noble de l'homme ? Mais alors, vous deviez définir l'homme, non par la rationalité, mais par la syndérèse ; car un être se définit par ce qu'il a de meilleur en lui.

Quelle solution va donner Guillaume ? La syndérèse, répond-il, est d'essence rationnelle ; elle constitue la partie supérieure de la raison. Est-ce à dire qu'elle soit infaillible ? Le tout dépend de son point d'attache. Si elle s'appuie sur la Vérité première, où elle voit le type de toute vertu, elle est infaillible ; mais si elle part des données sensibles pour s'élever aux choses éternelles, elle peut se tromper ; car la raison inférieure peut être dupée par l'imagination et, par là, faire dévier la raison supérieure elle-même ; l'erreur toutefois est corrigible, il suffit que la syndérèse confronte les démarches de la raison inférieure avec la forme exemplaire de toute vérité [1].

Mais alors que reste-t-il de l'axiome d'Aristote, objecté plus haut : *intellectus semper verus* ? Entend-on par *intellectus*, répond

1. Nobis uidetur sine preiudicio quod sinderesis est superior pars rationis, et ipsa aliquando peccat ; in ea enim fuit peccatum Arii et Sabellii. Sed notandum quod ratio duas habet uias. Unam qua incipit a prima forma et secundum quod in ea uidet regit se. Cum enim ipsa sit uera imago Dei, in se uidet Deum, in quo uidet ueram iustitiam, ueram mansuetudinem, et sic de aliis. Et secundum quod dono sapientie magis fuerit illustrata, perspicacius uidet peccata in prima forma, et sic humiliat se et conformare se ei nititur. Videns enim quid faciendum, quid non faciendum, quia uidet ibi omnia que sunt iuris naturalis, secundum hanc uiam, nunquam peccat ratio siue sinderesis ; et si homo hanc uiam sequeretur nunquam peccaret... Habet ratio aliam uiam cum incipit discretionem suam a sensibilibus ; et secundum hanc uiam potest decipi per rationes sensibilium apparentes, ut Arius uolens per rationes naturales eterna metiri. Sinderesis ergo quantum ad primam uiam sentit nos errare uel cupiditate uel furore uel rationis similitudine deceptos. Cum enim ratio inferior per errorem decipitur, si sinderesis consulat primam formam, statim corrigit inferiorem partem rationis. Et dicimus quod ratio corrigit seipsam quantum ad diuersas uias. *Ibid.* f. 65vb-66ra ; 264va.

Guillaume, l'habitus des premiers principes, ou la faculté intellectuelle elle-même ? S'il s'agit de l'habitus des premières notions morales, l'axiome est vrai : si la syndérèse s'appuie sur les premiers principes de la conduite humaine qui ont leur forme première dans la Vérité essentielle, elle est aussi infaillible que l'habitus des premiers principes de la raison spéculative. Mais si par *intellectus* on entend la faculté elle-même, alors manifestement elle peut se tromper, comme le reconnaît Aristote [1].

On avait fait état du texte de saint Jérôme plaçant la syndérèse au-dessus de la raison. Cette supériorité, répond Guillaume, n'est réalisée que si la syndérèse, suivant la première voie, s'appuie sur la Vérité première.

On avait enfin objecté : le péché est contre la raison, donc il ne peut émaner de la raison. La conséquence est illogique, car le péché, tout à la fois, est contraire à la raison supérieure ou syndérèse, et procède de la raison inférieure.

La position de Guillaume est nette : la syndérèse n'est autre chose que la *ratio superior*, et n'est immunisée contre l'erreur que lorsque, avant ses décisions, elle consulte la Vérité première [2].

Parmi les successeurs de Guillaume d'Auxerre, le maître dominicain HUGUES DE SAINT-CHER ne s'est guère arrêté au problème de la syndérèse. Sa seule source d'information est Guillaume : après lui, il rapporte la théorie des *Quaestiones* d'Étienne Langton, et il lui adjoint celle même que Guillaume avait proposée.

1. Intellectus duobus modis accipitur. Quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in unaquaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles quod intellectus est acceptio immediate propositionis, et secundum hoc intellectus semper est uerus in speculatiuis ; eodem modo sinderesis semper est uera quantum ad primam uiam in faciendis ; quia sicut in speculatiuis sunt quedam que per se sunt nota, que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus ius nature consistit. Quandoque dicitur intellectus potentia intelligendi usualiter, et huius est conferre intelligibilia, et quandoque utitur apparentibus rationibus, quandoque existentibus, et sic intellectus quandoque est uerus, quandoque est falsus, sicut dicit Aristoteles quod intellectus potens est fingere multas compositiones que non eueniunt in rerum natura. *Ibid.* f. 66ra.

2. Sinderesis, quamdiu sequitur superiorem uiam, immunis est ab errore ... Nam dum pergit per uiam illam et sese regulat per regulas legis prime, et forme incommutabili sese conformare satagit, et magistro interius consulenti et docenti penitus acquiescit, non precipitatur, sed aliarum uirium errata corrigere contendit. *Ibid.* f. 66rb.

Texte établi d'après *Bruges Ville 178* f. 54rb-54va et *Bruxelles Bibl. roy. 11422-23* f. 38rb-38va.

Item queritur si sinderesis sit idem quod superior pars rationis, et utrum peccare possit.

Et probatur quod non ; quia super illud Ezechielis I : « et facies aquile desuper ipsorum quatuor », dicit Glosa Ieronymi quod per hoc intelligitur uis rationalis, concupiscibilis, irascibilis, preter hec tria et extra hec tria est quarta uis quam Greci sinderesim uocant, non se miscentem aliis tribus, sed ipsa errantia corrigentem ; ergo et si extra hec tria est, et si quarta non est aliqua illarum, et ita neque ratio.

Item. Si se non miscet aliis, sed eas corrigit, ergo non peccat.

Contra. In eadem Glosa sequitur : « hanc sepe uidemus precipitari et amittere locum suum, ut quando homo sine pudore peccat ». Sed precipitatio non fit nisi per peccatum ; ergo synderesis peccat.

Item. Ipsa corrigit alias, ut dicit Glosa. Sed circa correctionem potest esse meritum et demeritum. Ergo synderesis potest mereri et demereri. Ergo potest peccare.

Item. Synderesis corrigit alias uires, et non est aliqua illarum et dignior est omni ui anime. Ergo ab ea debet sumi specifica differentia hominis, et non a ratione.

Solutio. Quidam dicunt quod sinderesis non est idem quod superior pars rationis sed est quedam uis qua anima naturaliter appetit bonum et reprobat malum ; nec est meritum uel demeritum circa ipsam uel opus eius ; et habent pro se illud quod dicitur Rom. VIII : spiritus postulat pro nobis gemitibus inerrabilibus, id est synderesis, dicit expositio Augustini [*lire* : Jeronymi].

Ad illud quod obicitur : uidemus eam precipitari, dicunt quod tunc dicitur precipitari, quando alias non corrigit efficaciter retrahendo a malo et promouendo ad bonum. Nec in hoc peccat, quia facit quod in se est.

Ad illud quod obicitur, scilicet quod circa correctionem est meritum et demeritum, uerum est de correctione que subiacet libero arbitrio, sed illa naturalis est, sicut horror de uiso lupo, quando ouis naturaliter fugit eum.

Ad aliud dicunt quod synderesis, licet corrigat alias propter naturalem appetitum boni et reprobationem mali, tamen deficiens est in appetitu suo, nec perficitur appetitus eius nisi per rationem, et ideo ratio dignior est.

Alii dicunt quod synderesis idem est quod superior pars rationis et peccare potest. Et istis uidetur consentie Augustinus qui dicit : quicquid est in anima aut pertinet ad rationem aut ad sensualitatem.

Ad id quod obicitur, scilicet quod extra tria est et quod est quarta uis, dicunt quod ibi sumitur ratio pro inferiori parte rationis.

Et quod iterum obicitur quod se non miscet aliis, uerum est, nisi trahatur ab aliis.

Nous avons noté ailleurs [1] que la Somme de *Bâle Univ. B. IX. 18*, Jean de Trévise et sans doute aussi Ardengus dépendent d'Hugues de Saint-Cher. Mais comme celui-ci n'avait rien noté de personnel, ces trois auteurs s'en rapportent simplement au texte de Guillaume d'Auxerre dont ils acceptent résolument la position [2].

Il faut en dire autant de maître ROLAND DE CRÉMONE qui, on le sait, a connu le Commentaire d'Hugues de Saint-Cher. Mais lui aussi s'adresse uniquement à Guillaume d'Auxerre. Non seulement il lui emprunte les lignes générales de l'exposé, mais il le suit dans le détail de l'argumentation.

1. Voir au tome précédent, 108-112.

2. Voici d'abord le texte de la Somme de *Bâle Univ. B. IX. 18* : « Queritur utrum ex ratione peccemus. Solutio. Dicunt quidam quod ratio nunquam peccat et distinguunt quinque potentias anime... ... Alia est opinio quod ratio peccat, sed synderesis nec est ratio nec pars rationis, sed quedam natura in anima, qua anima appetit bonum et reprobat malum, non per modum intellectus et uoluntatis, sed per modum nature, et ideo in ea nec est meritum nec demeritum. Nobis uidetur sine preiudicio melioris sententie quod synderesis idem est quod superior pars rationis. Sed notandum quod ratio duas habet uias ... » f. 30ra-30rb. Le texte continue en reproduisant *ad litteram* le texte de Guillaume cité *supra*, 125 note 1. — De son côté, Jean de Trévise écrit : « Ad secundum (an sinderesis peccet) dicunt quidam quod sinderesis nunquam peccat, quia nec est ratio nec pars rationis, sed quedam uis qua anima naturaliter appetit bonum et malum reprobat ; unde et uocant eam naturale iudicatorium. Tu dic ad utrumque cum Guillelmo quod sinderesis est idem quod superior pars rationis, et quandoque peccat, ut in Ario et Sabellio. Sed nota quod ratio duas habet uias ; unam qua incipit a prima forma iuris naturalis que est quasi ymago Dei, et secundum quod in ea uidet regit se, et secundum hanc uiam nunquam peccat : Ysaias 46... aliam cum incipit discretionem suam a sensibilibus, et secundum hanc uiam potest decipi per rationes sensibilium apparentes. Et secundum hanc distinctionem determina omnia contraria ... Item queritur an sola sinderesis peccet. Respondeo : non ; quia licet superior sit in anima, non tamen penes ipsam constat totum regimen anime, cum et alie uires habeant imperare, scilicet concupiscibilis et irascibilis ». *Vat. lat. 1187* f. 16rb-16va. — Et voici la solution d'Ardengus : An ratione peccemus. Videtur quod sic... Quidam tamen dicunt quod ratio nunquam peccat, et distinguunt quinque potentias anime ... Quorumdam tamen opinio est quod ratio peccat, sed synderesis nec est ratio nec pars rationis, sed quedam natura in anima qua naturaliter appetit bonum et reprobat malum, et ideo non est in ea meritum uel demeritum. Secundum magistrum Willermum, synderesis est idem quod superior pars rationis et ipsa aliquando peccat, in ea fuit peccatum Arrii et Sabellii. Sed notandum quod ratio duas habet uias... ». *Klosterneuburg 190* f. 81vb. — Quant à la Somme dite *Filia magistri* qui, elle aussi, dépend d'Hugues de Saint-Cher, elle est muette sur notre question.

Ce qui ne veut cependant pas dire qu'il adopte ses vues.

La syndérèse peut-elle pécher ? Il le paraît bien, s'objecte Roland. Et tour à tour se déroulent, mais mieux agencés, les arguments apportés par Guillaume pour et contre la thèse.

Mais la solution contredit la théorie de Guillaume. La syndérèse, écrit Roland, n'est autre que l'intellect ou raison supérieure ; et dès lors elle ne peut se tromper ; *intellectus semper verus*, avait dit Aristote ; d'ailleurs, comme le dit la Glose de saint Jérôme, elle proteste toujours contre le mal, ce qui implique son impeccabilité. La maladie a beau sévir, la nature est là qui proteste contre elle ; de même le mal moral peut exister ; mais loin d'exister grâce à la syndérèse, c'est malgré celle-ci qu'il se commet.

Qu'on n'objecte pas le texte de saint Grégoire sur le texte de Jérémie : *Filii Mempheos* ; ce passage doit s'interpréter comme suit : l'erreur touche la syndérèse, mais elle ne l'atteint pas, elle ne corrompt que la raison inférieure qui est proche de la syndérèse.

Quand saint Jérôme dit que la syndérèse déchoit de ses sommets, il ne veut pas dire par là qu'elle pèche, mais uniquement que ses protestations contre le mal ne produisent pas d'effet.

A la suite de Guillaume, Roland rapporte la théorie de *quidam magnae auctoritatis viri*, qui ne sont autres qu'Étienne Langton ; mais, à son tour, il s'efforce de les réfuter.

Le souci de Roland sera donc de prouver que l'intellect est infaillible ; par là il estime avoir prouvé que la syndérèse a la même prérogative, puisqu'elle lui est identique. L'intellect, en effet, atteint les choses dégagées de toute source d'erreur, sous leur formalité la plus pure, la plus abstraite. Si donc les hérétiques se sont trompés en matière de foi, ce n'est pas là le fait de la syndérèse, mais de l'imagination et de la raison inférieure.

C'est ce même souci qui amène Roland à rendre la syndérèse irresponsable du péché. A celui qui objecterait que la syndérèse, devant régir les autres facultés, doit rendre compte du désordre de celles-ci, Roland répond : le supérieur d'un monastère donne des ordres, mais les moines lui désobéissent ; peut-on en incriminer l'abbé ?

On dira peut-être : La raison inférieure commande aux membres extérieurs ; si ceux-ci font le mal, le désordre est imputable à la raison qui les a mus. De même, la syndérèse commande

aux autres facultés, y compris la raison inférieure. Pourquoi le péché commis par celle-ci ne retomberait-il pas sur la syndérèse ?

Roland nie la parité ; les membres extérieurs, s'ils sont bien constitués, n'opposent pas de résistance à la motion de la raison inférieure ; mais la raison inférieure, si elle est encrassée par les passions, est réfractaire à l'influence de la syndérèse : un miroir rouillé ne peut reproduire l'image qui s'y reflète, nie-t-on pour cela la capacité de l'image de se mirer en lui ?

Roland reconnaît que sa thèse se défend moins aisément que celle de Guillaume d'Auxerre ; mais il la tient pour la seule vraie.

On le voit, en soustrayant la syndérèse aux erreurs des autres facultés, Roland en revenait non sans doute à la formule, mais à la conception d'Étienne Langton. Qui ne remarque que cette conception va rejoindre l'idée du *ius naturae* du décrétiste Rufinus ; et faut-il s'étonner que Roland de Crémone, à la suite de Simon de Bisiniano, identifie la syndérèse au droit naturel ? [1]

Probatur quod synderesis peccat ; quia ipsa errat.

Preterea, fides est in ea ; ergo et infidelitas ; quia contraria sunt circa idem.

Et probatur per illud quod dicit Ieremias : « Filii Mempheos et
5 Taphnes » etc. Et per Glosam qui est super Ezechielem que est super illum locum : « et facies aquile desuper illorum quatuor » ; ibi aperte dicit Ieronymus quod precipitatur.

E contrario uidetur quod non peccat sinderesis ; quia dicitur quod semper uult bonum.

10 Item. Omne peccatum fit irrationaliter et indiscrete ; ergo omne peccatum fit contra rationem ; ergo non ex ratione.

Item. Quod [*lire* : qui] peccat uincitur. Sed ratio fortius est quam aliquid quod sit in homine ; quia aliter male posita fuisset ratio tamquam rex in regno anime, ut dicit Augustinus in libro de libero
15 arbitrio. Ergo non uincitur ; ergo non peccat.

Item. Nullus sensus particularis errat, quia sensus particularis est circa quod non contingit errare ... Ergo si sensus non errat, nec intellectus ; et si intellectus non errat, nec peccat ; quia omnis qui peccat errat...

20 Item inducunt magistri alias rationes. Donum sapientie est in superiori intellectu quo sancta Trinitas cognoscitur ; et mouetur aliquis in eam ; sed quis dubitat an motus doni sapientie sit meritorius ; ergo in synderesi est peccatum ; eadem ratione et demeritum.

1. Voir *supra*, 106, 108, 110.

25 Preterea. Ipsa est liberum arbitrium, uel in ipsa est liberum arbitrium, ut probatum est. Et non est confirmatum illud ; ergo potest peccare.

Preterea. Sicut contingit errare in sensibilibus siue imaginabilibus, ita in intelligibilibus ; sed cuius est cognoscere intelligibilia eiusdem
30 est errare in illis. Sed non est cognoscere intelligibilia nisi per intellectum. Ergo intellectus errat in intelligibilibus, et ita potest peccare ; et sicut non potest sensus iudicare intelligibilia, ita non potest intellectus iudicare sensibilia, quia dicit Boetius : singulare est cum sentitur, uniuersale cum intelligitur.

35 Preterea Auecebrol : sicut distat oriens et occidens, ita sensus et intellectus.

Solutio. Dicimus quod superior intellectus nunquam peccat, seu sinderesis, ut non fiat differentia inter sinderesim et intellectum. Et hoc duplici ratione, quia semper uerus est ; et semper murmurat
40 in malo et gemit. Et propter hoc dicitur spiritus qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus : postulat pro nobis, quando murmurat in malo. Unde, sicut natura in corporibus nunquam errat, licet morbus inducat errores, ita hic. Semper enim natura nititur contra morbum, ut dicunt medici, ita et ibi.

45 Negamus ergo quod primo ponitur, quod sinderesis errat.

Ad secundum dicimus sic : fides est in ea, ergo et infidelitas : non sequitur, sed est fallacia accidentis, uel potius consequentis. Talis enim argumentatio non ualet in illis ubi alterutrum contrariorum determinatum est a natura. Non enim sequitur : ignis est
50 calidus, ergo est frigidus uel potest esse. Quare non possit errare uidebitur inferius, et ita quare non possit esse infidelitas in illa.

Ad tertium quod dicit Ieremias : « Filii Mempheos » etc, et quod dicit Gregorius in Glosa, dicimus quod heretici stuprant animam usque ad uerticem, sed non ascendunt uerticem, id est synderesim,
55 quia faciunt errare inferiorem rationem que est iuxta synderesim ; unde « usque » est inclusiuum [*lire* : exclusiuum].

Ad illud quod dicit Ieronymus super Ezechielem quod precipitatur dicimus quod sic intelligitur : precipitatur, id est non semper consequitur effectum sui murmuris, uel non semper consequitur
60 fidem in altero.

Ad quartum et quintum dicimus quod, licet fiat peccatum irrationabiliter, tamen fit ex ratione indiscreta ; et item quod uincitur, hoc ex propria uoluntate, et non quod alia uis sit fortior uel aliquod quod sit in anima.

65 Quare autem sensus particularis non erret, non est illa ratio quam inducunt, ut probatum est, sed est ista : quia sensus particularis non est conferre ; ubi autem est collatio ibi est transitus de uno ad aliud ; in illo transitu accidit error per aliquam fantasiam se immiscentem ; et ideo oportet quod sensus communis aliquo modo
70 sit collatiuus, cum in eo sint errores ; et ratio inferior. Nec tamen

omne quod est collatorum errat, sicut est synderesis uel superior intellectus, licet quidam dicant quod superior < intellectus > non sit collatiuus ; sed falso hoc dicunt, quia confert Filium et Patrem et Spiritum sanctum, et multa alia.

Et bene concedo quod in superiori intellectu est meritum ; non tamen sequitur quod ibi sit uel possit esse demeritum, et quare non sequatur iam dixi.

Ad ultimum dicimus quod hec est falsa : cuius < est > intelligere intelligibilia eiusdem est errare, si uniuersaliter intelligatur ; si particulariter, uera.

Quidam magne auctoritatis uiri dixerunt quod sinderesis non est eadem uis cum intellectu superiori et dicunt quod superior intellectus peccat et errat.

Quod est contra Aristotelem qui dicit quod semper est uerus. Et dicunt isti quod sinderesis est quedam natura anime que animam < facit > appetere bonum naturaliter ; ergo non se habet per modum intelligendi et conferendi.

Quod est contra Ieronymum et textum Ezechielis ; quia quare Ieronymus comparat sinderesim faciei aquile, nisi quia aquila habet acutam faciem, id est uisum acutum ? ergo sinderesis uidet ; ergo est intellectus. Preterea quomodo diceret Ieronymus quod ipsa corrigit errores, nisi ipsa esset intellectus ? Bene potest ipsa esse intellectus ; nichilominus potest esse natura quedam anime bona que semper appetat bonum, quantum in ipsa est.

Videre debemus quare superior intellectus non errat, et ita quare non peccat, et quare semper uerus. Superior intellectus non utitur instrumento corporali in sua actione, uerbi gratia spiritu aliquo. Quod probatur, quia possibile est intelligere aliquid sine dispositione corporali ; et quod ita sit per se notum est...

Nunc autem uolo in breui dicere quare synderesis non decipiatur ; quia accipit ueritates rerum tantum, ut dicunt philosophi, quia ipsa abstrahit ab omnibus accidentibus et eas res quas accipit accipit in sua puritate ; et ubi est error ibi est admixtio ; quia ubi est error pretenditur aliquid quod non est. Sicut sensus non decipitur quia non confert, ita superior intellectus non decipit < ur >, quia accipit tantum ueritates rerum sine accidente, quia non operatur per instrumentum ; quia sensus aliquantum abstrahit, et ymaginatio plus, et inferior ratio plus ; ergo cum superior intellectus sit ultimum abstrahens, omnino abstrahit ab omnibus fantasiis et accidentibus. Licet dicatur quod superior intellectus non decipiatur, non tamen dicitur quod omnia scit. Patet ergo quod heretici qui decepti sunt decepti sunt per fantasias ; et in inferiori ratione est eorum infidelitas, ideo errant in trinitate et in duobus principiis...

Modo uidetur posse probari quod sola synderesis peccat uel maxime illa ; quia est maximus rex in regno anime et imperat aliis, et ipsa uidetur esse caput omnium aliarum uirium. Cum ergo debeat aliis prohibere et non prohibet, peccat.

Preterea. Augustinus dicit quod ratio est rex in anima ; ergo est fortior quam aliquid quod sit in anima uel possit esse ; alioquin male poneretur rex in anima ; et ideo dicit ipse quod si contingat quod subcumbat, non est ex fortitudine illius uincentis, sed ex uoluntate rationis.

Contra. Temptet luxuria aliquem et sit quod subcumbat. Aut superior ratio consentit, aut non. Si consentit homo, proponitur quod peccat. Si non consentit et nichil est in anima ita forte, ergo dum non consentit, potens est prohibere alias uires ut non consentiant ; ergo potest retinere ne peccent ; et uult hoc semper, ut tu dicis ; ergo homo nunquam peccat.

Preterea. Sicut se habet ratio inferior ad uires sitas in membris que subiacent suo imperio — quia quedam sunt que non subiacent, sicut uisum est in superiori tractatu — ita se habet superior ratio ad inferiorem. Sed inferior ratio, quando uult, mouetur [*lire* : mouet] membra, et quando non uult, non mouetur [*lire* : mouet]. Ergo quando uult synderesis, alie uires inferiores consentiunt peccare, et quando non uult, non consentiunt peccare ; et ita habemus quod sinderesis peccat, si aliqua aliarum uirium peccat.

Aliter : ubicumque potest esse collatio, potest esse error ; et in superiori ratione est collatio ; ergo et error potest esse ibi et ita peccatum.

Item. Falsigraphus decipit geometrem et impedit ne geometer inueniat medium rectum ad probandum conclusiones, quia medium inuenitur ex consequentibus et antecedentibus et repugnantibus, et possunt putari antecedentia que non sunt, et potest hoc apparere per aliquam fantasiam quam mouet falsigraphus ; et geometer utitur superiori intellectu ; item male potest uti principiis geometrie, et ita potest errare.

Item. Lucifer uidetur peccasse secundum istum intellectum, quia uidetur quod de inferiori tunc non cogitabat.

Similiter qui peccant in Spiritum sanctum derogant diuine misericordie ; et diuina misericordia consideratur secundum superiorem rationem.

Ad primum dicimus quod synderesis est summus rex in regno anime et imperat non fieri malum, et non obeditur sibi ; sicut facit bonus abbas et mali monachi non obediunt.

Item concedo quod ipsa est fortior in regno anime et nichil uincit eam ut consentiat peccato, et si aliquis subcumbit in luxuria, non consentit ratio superior.

Quare ergo non tenet alias uires ut non peccent, ex quo displicet ei peccatum, sicut ratio tenet uires inferiores ?

Ad hoc dico quod non sic se habet superior ratio ad inferiorem, sicut inferior ratio ad inferiores uires ; et uide quare : aliquando non potest prohibere inferiorem rationem, quia inferior ratio abstrahitur et illicitur, id est inficitur dulcedine peccati uel afficitur carnalitate, et cum sic est inspissata a sensualitate, non potest recipere

165 influentiam spiritualem a superiori ; sicut influere imagines super speculum rubiginosum hoc non est ex ipsa impotentia influentium, sed recipientis, sicut patet etiam in paralitico.

Ad aliud dicimus quod falsum est : ubicumque est collatio ibi est error, quando synderesis est instantia, sed ubicumque est error, 170 est aliqua collatio, siue distincta siue indistincta...

Alia opinio facillima est ad sustinendum, scilicet quod synderesis peccat. Sed ista nostra opinio difficilis est ad sustinendum, quamuis ipsa sit uera. *Paris Maz. 795* f. 38vb-39rb.

§ 3. — *Guillaume d'Auvergne.*

Dans l'entre-temps, GUILLAUME D'AUVERGNE, évêque de Paris depuis 1228, attaquait sans ménagement les positions courantes.

La généralité des termes employés ne permet malheureusement pas de découvrir quel auteur est spécialement visé par lui.

A ses yeux, la syndérèse n'est pas une faculté spéciale, ni la partie supérieure de la raison. La syndérèse est, non point une faculté, mais une fonction, la fonction supérieure de la raison.

Guillaume proteste vivement contre ceux qui disaient que la syndérèse ne s'éteint jamais, mais au contraire ne cesse de protester contre le mal. C'est là une erreur : le sens moral, et donc la syndérèse, est absent de ceux qui ont perdu la raison, *moriones*, *furiosi*, absent aussi de ceux qui sont invétérés dans le vice. De plus, l'on a vu des hérétiques défendre leurs erreurs jusqu'au sang ; ils étaient sans doute convaincus de la vérité de leur cause. Mais cela ne prouve-t-il pas que la syndérèse était éteinte en eux ?

Et puis, à vouloir faire de la syndérèse une entité spéciale, on doit arriver à créer deux syndérèses : l'une qui réside dans la raison pour contredire le mal ; l'autre, dans la volonté pour le combattre. A la *superior pars rationis*, il faudra ajouter une *superior pars voluntatis*.

Cette syndérèse est-elle d'une essence naturelle ou surnaturelle ? Elle ne peut être surnaturelle ; car on la retrouve chez ceux qui sont privés de la grâce divine. Et elle ne peut être naturelle : car comment expliquer qu'elle proteste contre des erreurs relatives aux articles de la foi ?

A quoi d'ailleurs servirait cette soi-disant faculté ? N'avons-nous pas le don de science pour nous permettre de découvrir

le bien et le mal ? Que feraient en nous le don de conseil, la vertu de prudence, si la syndérèse est là, pour remplir un office semblable au leur ?

Enfin, si la syndérèse est infaillible, comment expliquer les divergences qui séparent les hommes dans les jugements qu'ils émettent sur les choses morales [1] ?

Sans doute, l'intelligence ne peut errer au sujet des premiers principes du savoir, *communes conceptiones* ; mais manifestement, elle se trompe dans les règles de la conduite morale, et cela sans protestation de la part de la syndérèse.

L'on allègue, il est vrai, la cas de Caïn. — Personne ne contestera la chose : Caïn pouvait aisément comprendre que c'était un crime de tuer son frère innocent. C'est là un énoncé de la loi naturelle, irradiation en nous de la Vérité première. Or, la syndérèse n'est que cela : s'il y a en nous une lumière qui, infailliblement, nous montre le mal, elle n'est autre chose que l'éclat de la loi naturelle. En un mot, d'après notre auteur, la syndérèse n'est que la raison dans sa fonction de héraut de la loi naturelle [2].

1. *De Anima*, cap. 7, parte 13, dans GUILIELMI ALVERNI *Opera omnia*, Aureliae, 1674, t. II, supplementum, 219-220. — D'après KRAMP, S. J., *Des Wilhem von Auvergne « Magisterium divinale »*, dans *Gregorianum* 2 (1921) 71, le traité *De Anima* de Guillaume d'Auvergne daterait de 1231-1236.

2. Ex lege naturali quae regulas honestatis omnes continet, certissimum erat proditionem velut fratricidium immanissimum scelus esse ; nec aliunde potest contradicere vel remurmurare vis intellectiva semper et sine errore malis operibus, quam ex illo splendore seu lumine quod in ea naturaliter splendet ex irradiatione etiam verae ac luminosissimae veritatis et intendo (*lire* : in tantum) contradicere et remurmurare incessanter et absque errore ; non enim cessat unquam splendor ille nec tenebrescit nec eclipsatur nisi in mente captis et morionibus, pravis vel aliter quocumque modo desipientibus. Ex his igitur omnibus manifestum est tibi quod synderesis nunquam errans et nunquam cessans a contradictione et rebellione malorum non potest esse vel dici in anima humana nisi splendor iste legis naturalis aut vis intellectiva inquantum splendet lumine hujus legis scilicet naturalis. *De anima, ibid.* 220. — Les lignes suivantes résument assez bien la pensée de l'auteur : « De synderesi quod dicunt quia superior pars rationis est nec in Caïn extincta fuit, *jam determinavimus* qualiter est pars videlicet quia non proprie, imo ipsa anima est humana secundum essentiam ; ex officio autem judicandi sublimia spiritualium atque coelestium, eisque inhaerendi atque in se conservandi synderesis dicitur, quasi deorsum divisa ac segregata ab inferioribus atque carnalibus. Et licet in Chain extincta non fuerit penitus, in morionibus tamen et continue furiosis extincta est penitus aut absorpta ». *De vitiis et peccatis*, cap. 6, dans *Opera omnia*, Venetiis, 1591, 263. — Ce texte fait sans doute allusion à l'exposé fait dans le *De anima* ;

Nous voici arrivés vers 1235. Où en est la théorie de la syndérèse ?

Un point semble bien fixé : aux yeux de tous, la syndérèse apparaît comme le gardien de l'ordre moral. Qu'on l'appelle avec Anselme de Laon et Pierre Lombard *scintilla rationis* ou qu'avec Simon de Bisiniano et plus tard avec Roland de Crémone, on l'identifie au *ius naturae*, la syndérèse se présente comme une force permanente qui, du dedans, s'efforce de garantir la rectitude de la conduite humaine.

Pour lui assurer la stabilité qui lui convient à ce titre, on l'établit dans les sphères supérieures de la raison, soustraites aux erreurs du raisonnement. Latente chez Pierre de Poitiers, la distinction entre raison naturelle et raison délibérée apparaît nettement dans les *Quaestiones* d'Étienne Langton et chez Godefroid de Poitiers, sous les termes de syndérèse et de raison. A leur tour, Guillaume d'Auxerre et Roland de Crémone supposent comme admis par tous que la syndérèse est la partie supérieure de la raison, *superior pars rationis* ou *ratio superior*.

L'accord sur cette donnée fondamentale amenait logiquement l'entente sur cette autre question : la syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? La Glose de saint Jérôme était formelle : *in Cain quoque pectore non extinguitur*. Aussi bien, dès le début, la tradition scolaire est ferme : Pierre Lombard et Pierre de Poitiers affirment le fait pour tout homme. Pierre de Capoue et Alexandre Neckam l'affirment pour les damnés aussi. Étienne Langton et à sa suite Godefroid de Poitiers défendent la thèse contre les objections. Seul Guillaume d'Auvergne s'insurge contre la tradition.

c'est à peine en effet qu'ailleurs le sujet ait été abordé (Voir par ex. le *Tractatus novus de pœnitentia*, cap. 2, Venetiis, 1591, 540). Dans ce cas, on devrait contredire KRAMP (*loc. cit.* 78) plaçant le *De anima* après le *De vitiis*. — Comme curiosité, je note que, d'après Guillaume d'Auvergne, certains en étaient arrivés à identifier le syndérèse avec l'ange gardien préposé à chacune de nos âmes. *De anima*, éd. cit. 220. — Dans le petit quodlibet inséré dans *Douai 434* t. II f. 97rb-98ra, on lit une minuscule question sur la syndérèse dont voici le texte qui n'est d'ailleurs pas très intelligible : « Solutio. Mens potest sumi secundum comparationem quam habet ad finem, sic est tentio (?) in bonum. Et sic sinderesis etiam dirigit in bonum internum, superior pars rationis est sic sinderesis non est ad utrumlibet, sed errata corrigit, et est uoluntas naturalis, deliberatiua in opposita et comparatiua in finem et semper instigat ad bonum et est supra tres uires anime comparatas ad liberum arbitrium quod in ipsis est et extra illas » f. 97vb.

L'entente subsisterait-elle concernant cette autre propriété de la syndérèse : son impeccabilité ? Ici, la Glose même de Jérôme créait une difficulté : comment peut-on dire tout à la fois que la syndérèse ne se mêle jamais aux errements des autres facultés, et que d'autre part il lui arrive de déchoir de son rang ? De fait, les auteurs se débattent en effort pénibles pour tout concilier ; et l'accord ne parvient pas à s'établir. L'indéfectibilité de la syndérèse affirmée par Pierre Lombard et par Pierre de Poitiers était bientôt mise en question par le *magister Udo* : si la syndérèse n'approuve jamais le mal, y lisait-on, elle se surprend toutefois à y consentir parfois. L'indéfectibilité était de nouveau soulignée, au moins dans un des exposés d'Étienne Langton, qui, faisant de la syndérèse une puissance naturelle, *uis qua homo naturaliter detestatur malum*, la plaçait en une région inaccessible aux erreurs de la raison délibérante. Mais aussitôt, Godefroid de Poitiers admettait que la syndérèse peut défaillir par ignorance. Et à son tour, Guillaume d'Auxerre, par sa théorie des deux voies, proclamait que la syndérèse, infaillible quand elle se rattache à Dieu, peut errer dès qu'elle s'appuie sur les choses inférieures. Bientôt cependant Roland de Crémone le contredisait en soulignant l'indéfectibilité de la syndérèse : mais d'autre part, Guillaume d'Auvergne se plaisait à relever, au sujet des jugements d'ordre moral, des divergences profondes qui démentaient cruellement la belle assurance qu'on attribuait volontiers aux verdicts de la syndérèse.

La théorie de la syndérèse n'était donc guère encore affermie.

Ajoutons que le traité de la syndérèse n'était pas encore constitué. Jusqu'ici, en effet, on ne s'était guère inquiété que des propriétés de la syndérèse. Mais qu'est-elle, en sa nature intime ? On n'a guère, en effet, éclairci les idées, en l'identifiant à la « raison supérieure ». La Glose de Jérôme paraissait la ranger parmi les facultés de l'âme : serait-elle donc une faculté ? C'est bien ce que supposent les diverses opinions rapportées par Alexandre Neckam. Et si non, que serait-elle ? Un traité de la syndérèse ne serait constitué que lorsque cette question fondamentale serait étudiée. C'est à cette constitution du traité que va s'adonner le chancelier Philippe.

Article III. — La constitution du traité de la syndérèse

La Glose de saint Jérôme avait placé la syndérèse sur la même ligne que les facultés. Serait-elle donc, à son tour, une faculté ? Ne serait-elle pas plutôt un habitus ? Question que le chancelier Philippe est le premier à avoir traitée.

Et si elle se rapproche davantage des facultés que des habitus, faut-il la rattacher ou l'identifier à la *ratio superior*, comme on l'avait fait ?

Ce n'est que lorsque ces deux questions seront résolues que Philippe abordera les deux problèmes, relatifs aux propriétés de la syndérèse, traités couramment dans les écoles avant lui : la syndérèse peut-elle faillir ? La syndérèse peut-elle disparaître d'une âme ?

I. — La syndérèse est-elle une faculté, ou un habitus donné par la nature, pour perfectionner une faculté ?

Plusieurs arguments semblent bien prouver qu'elle est une faculté. Telle est bien, en apparence, la portée de la Glose de Jérôme, comparant la syndérèse aux trois facultés : la raison, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible. — Un autre texte de Jérôme et un passage de la Glose ordinaire d'Anselme de Laon parlent du *spiritus* qui ne peut être que la syndérèse : celle-ci sera donc une faculté.

Voici d'ailleurs, pour corroborer ces « autorités », quelques arguments de raison. A côté de l'*intellectus* qui contemple la vérité, ne faut-il pas une puissance affective, qui nous incline au bien et nous détourne du mal ? Et qu'est celle-ci, sinon le syndérèse ? Or, si l'intellect est une faculté, et non un habitus, il faudra en dire autant de la syndérèse. — La syndérèse correspond à l'appétit sensitif : celui-ci se rapporte au bien sensible ; celle-là, au bien rationnel. Or, l'appétit sensitif est une faculté. La syndérèse sera donc, elle aussi, une faculté. — Enfin on distingue, avec Jean Damascène, la volonté naturelle et la volonté délibérée. La syndérèse n'est évidemment pas celle-ci. Elle est donc la volonté naturelle ; et en conséquence, une faculté.

Voici cependant quelques considérations qui portent à croire

que la syndérèse est un habitus inné. La syndérèse semble bien être opposée à la *proheresis* dont parle Jean Damascène. Or, celle-ci est un habitus qui perfectionne la volonté délibérée. La syndérèse sera donc un habitus qui s'attache à la volonté naturelle. — La syndérèse est l'antidote de la concupiscence qui nous incline au péché. Celle-ci est un habitus. La syndérèse est donc un habitus. — Enfin, de même que pour le fonctionnement des facultés cognitives, sensitives et intellectuelles, il faut une lumière qui éclaire leurs démarches et soit de ce chef différente de ces facultés, de même il faut un stimulant à la faculté appétitive, qui n'est autre que la syndérèse. Celle-ci sera donc à son tour, un habitus distinct de la faculté.

Le chancelier Philippe nous met ici, on le voit, sur un terrain de discussion entièrement nouveau.

La solution qu'il va donner nous paraît aujourd'hui assez peu compromettante ; et cependant elle aura la faveur de grands théologiens. La syndérèse, à ses yeux, est à la fois faculté et habitus ; elle est une « puissance habituelle » *potentia habitualis* ; c'est-à-dire, comme il le dira un peu plus loin, une puissance prompte à l'acte, *facilis ad actum*. Et de la sorte, l'auteur est heureux de pouvoir maintenir toutes les « autorités » apportées en faveur de l'une et l'autre théorie [1].

Comme on l'a vu dans l'exposé même des arguments, Philippe rapproche la syndérèse, non de la faculté cognitive, mais de la volonté. Mais si elle est, en un sens, une faculté, sera-t-elle donc identique à la volonté naturelle ? Non, répond l'auteur ; mais elle en sera comme une partie : car la volonté naturelle s'étend à tout bien, rationnel et irrationnel, tandis que la syndérèse ne concerne que le bien rationnel.

On disait à l'instant que la syndérèse peut être comparée à la lumière qui, tout en guidant les facultés cognitives, leur est extrinsèque. La syndérèse, remarque Philippe, n'est cependant pas étrangère à la volonté qu'elle soutient ; elle lui est au

1. La formule *potentia habitualis* semble bien être une création de Philippe. L'idée toutefois se retrouve déjà chez Guillaume d'Auxerre. Interprétant la définition du libre arbitre *facultas voluntatis et rationis*, celui-ci écrivait en effet : « facultas, id est *facilis potentia*, id est potentia facile volendi ». *Summa aurea, op. cit.* f. 63va. Dans le même sens, Godefroid de Poitiers disait : « facultas ad peccandum nihil aliud est quam potentia facile peccandi ». *Avranches 121*, f. 127ra.

contraire intrinsèque et ne fait avec elle qu'une seule et même perfection.

Texte établi d'après *Padoue Ant. 156* (= *A*) f. 29vb-30rb ; *Bruges Ville 236* (= *B*) f. 40ra-40vb ; *Paris Nat. lat. 3146* (= *P*) f. 21vb-22ra ; *Paris Nat. lat. 16387* (= *Q*) f. 44va-45rb.

Consequenter querendum est de synderesi, que dicitur scintilla conscientie, nunquam in Caym extincta, cuius est remurmurare peccato, corrigere errata, sicut ibidem dicitur.

Utrum sit potentia anime an habitus aliquis connaturalis a principio ens in anima ?

Et si est potentia, utrum sit illa que est ratio secundum superiorem uel inferiorem partem eius, prout diuidit Augustinus in libro de trinitate, et Magister in Sententiis eius recitat diuisionem ?

Et si secundum eam est potestas peccandi, sicut secundum liberum arbitrium, de quo habitum est ?

Et in quo sit extincta, et in quo non, et quantum ad quid ?

[I.] Quod autem sit potentia anime, accipi potest ex eo quod dicit beatus Gregorius[1] super Ezechielem I. in hoc textu : *et facies aquile desuper ipsorum quatuor ;* dicit enim : *plerique juxta Platonem rationalitatem et irascentiam et concupiscitatem, quod ille logicon et tumicon et epithumicon uocat, ad hominem et leonem et uitulum referunt, rationem in cerebro, iracundiam in felle, concupiscentiam in iecore ponentes ; quartam supra hec et extra hec ponentes, quam greci uocant synderesim, que scintilla conscientie in Caym quoque non extinguitur.* Ergo cum potentia sit potentiis condiuisibilis, erit synderesis potentia aut uis anime, cum alie sint uires anime.

Quod iterum sit potentia anime, accipitur ex hoc quod dicitur in fine II Malachie ; dicit enim super hunc textum : *custodite spiritum uestrum et uxorem adolescentie uestre* Ieronymus quod uxor adolescentie est lex naturalis scripta in corde que nostro spiritui copulatur ; spiritum dicit, non carnem que Deo non placet, non animalem partem que non percipit ea que Dei sunt, sed spiritum rationalem qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, ut dicitur ad Rom. VIII. Sed constat quod ille spiritus est uis anime habens aspectum in Deum et affectum. Ergo cum ille spiritus non sit nisi synderesis, erit synderesis uis anime.

I ad Corinthios II : *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus que a Deo donata sunt*

1. Philippe attribue à saint Grégoire la glose faite par saint Jérôme sur Ezechiel : c'est du moins ce qu'on lit dans les quatre manuscrits que nous utilisons ici. Ce qui permet de croire que tel fut bien le sentiment de Philippe, c'est que nous retrouvons cette erreur chez Alexandre de Halès qui a suivi de près le texte du Chancelier. Voir la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès, éd. Quaracchi, t. II, 1928, n° 386, p. 464 ; n° 417, p. 491 ; n° 419, p. 493.

nobis, Glossa : *non est iste spiritus noster quo sumus, quia aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod* ⟨accepimus⟩ *ut sancti essemus. Spiritus hominis in scriptura accipitur ipsa anima uel ipsius anime rationalis potentia. Dedit enim nobis naturam ut essemus, animam ut uiueremus, mentem ut intelligeremus.*

Quod etiam sit uis anime, ratione accipi potest. Cum sit quedam uis anime contemplatiua ueri, que semper est in actu, que dicitur a philosophis intellectus agens, et a magistro Ricardo de sancto Victore dicitur intelligentia, et similiter a Boetio in libro de consolatione philosophie, erit altera similiter in bonum affectiua, et a malo detestatiua, et hec est synderesis ; ergo erit synderesis uis anime.

Item. Sensualitas et synderesis dicuntur opposite quantum ad suas inclinationes, ut sicut sensualitas inclinat rationem in bona mutabilia consequenda et mala hiis opposita fugienda, ita synderesis inclinat rationem in bona simpliciter et retrahit rationem aut liberum arbitrium a malis simpliciter. Cum ergo sensualitas sit quedam uis anime motiua ex parte inferiori, erit alia uis, quantum est de se, in bonum simpliciter, que est synderesis.

Preterea. Diuidit Joannes Damascenus uoluntatem in uoluntatem que naturalis dicitur et deliberatiuam. Sed constat quod synderesis non est uoluntas deliberatiua, nam hec non est que semper remurmurat peccato et que corrigit errantem, immo secundum hanc fit peccatum, et ratio est que errat ; ergo non erit illa. Erit ergo uoluntas naturalis que solum appetit bona ad que nata est anima rationalis, sicut ibidem dicitur. Cum ergo illa sit uis anime, ista erit uis anime.

Quod autem sit habitus, arguitur sic. Proheresis et synderesis recte opponi uidentur, quemadmodum uoluntas naturalis et deliberatiua. Sicut ergo proheresis est habitus quo regitur uoluntas deliberatiua, existens uis anime, ita synderesis est habitus existens connaturalis ipsi potentie, quo ipsa naturalis uoluntas in bonum simpliciter dirigitur.

Preterea. Cum non sit destituta anima a creatore suo ut non habeat adiutorium in bonum, sicut habet fomitem peccati inclinantem liberum arbitrium in peccatum aut in malum, erit ergo aliquod adiutorium semper dirigens, quantum est de se, in bonum et retrahens a malo, quemadmodum fomes peccati opposito modo se habet. Sed quid aliud erit a synderesi ? Erit ergo synderesis quoddam adiutorium preter substantiam anime, quemadmodum fomes non est de substantia anime.

Item. Quemadmodum lumen quoddam est in sensu, separatum a potentia receptiua sensibili ; ita in intellectu, a potentia intelligibili, et in affectu, a potentia motiua. Ergo cum synderesis sit illud quod stat loco luminis accendentis affectum, erit synderesis non uirtus, sed habitus.

Ad quod dicendum est quod synderesis, licet secundum formam

80 nominis magis sonare uideatur habitum quam potentiam, tamen est nomen habitualis potentie, non dico de habitu acquisito, sed innato. Et ita ratione habitus potest apponi ei quod per modum habitus se habet, ratione potentie ei quod per modum potentie se habet. Unde habet quamdam disparationem a libero arbitrio, quamdam 85 a fomite et sensualitate, et quamdam a proheresi que est in libero arbitrio : secundum rationem potentie, disparationem habet a libero arbitrio et a sensualitate ; secundum rationem habitus, disparationem habet a proheresi et fomite.

Si ergo queratur utrum sit potentia aut habitus, respondendum 90 est accipiendo medium : potentia habitualis. Et secundum hoc patet quomodo rationes ad opposita uere sunt : per auctoritates enim Ezechielis I, et Malachie II, et Apostoli I ad Corinthios 2, probatur quod potentia ; per proheresim et fomitem, a simili probatur quod sit habitus. Et nos medium dicimus quod est potentia 95 habitualis.

Si uero queritur utrum sit uoluntas naturalis, aut sub ea contenta, de qua loquitur Iohannes Damascenus, dicendum est quod uoluntas naturalis de qua ille loquitur ad plura se extendit, sicut ipse dicit, quia est respiciens et rationabilia bona, et naturalia, et uitalia; 100 synderesis uero respicit tantum rationabilia bona.

Ad illud uero quod obicitur synderesim debere esse habitum separatum a substantia anime, tamquam lumen a ui sensitiua, dicendum est quod non est ita ; immo tamquam lumen extrinsecum [*lire* : intrinsecum] se habet, quod cum potentia facit unum et idem.

II. — La syndérèse est donc, avant tout, une faculté. Faut-il l'identifier au libre arbitre ou à la raison ? On se rappelle que Guillaume d'Auxerre avait postulé qu'elle est autre que la *ratio superior* [1].

La Glose de saint Jérôme la met « en dehors et au-dessus » de la raison ; n'est-ce pas concluant ? — De plus, si saint Augustin distingue entre raison supérieure et raison inférieure, il accorde cependant que l'une et l'autre peuvent pécher, la première par consentement, la seconde par délectation ; or la syndérèse, au dire de saint Jérôme, proteste toujours contre le péché la syndérèse n'est donc pas la raison.

D'autre part, bien des textes accrédités semblent l'identifier à la raison. Saint Paul distingue entre le *spiritus*, l'*anima* et le *corpus* (*I Tessal.* 5) : le *spiritus*, dit la Glose interlinéaire,

1. Il est hautement vraisemblable que Guillaume d'Auxerre est visé par Philippe en un passage antérieur relatif aux anges : *Suprema pars intellectus dicitur intellectus siue synderesis a quibusdam. Bruges Ville 236* f. 21va.

est la raison ; ce même *spiritus*, note saint Jérôme dans sa Glose, est la syndérèse ; syndérèse et raison sont donc identiques. L'*anima*, poursuit la chancelier Philippe, est le principe vital ; ce principe est manifestement autre chose que la syndérèse ; celle-ci ne peut donc être que le *spiritus* ou la raison. — La *Glossa ordinaria* sur l'épître aux Hébreux (IV. 12) établit la même distinction entre l'*anima*, d'essence inférieure, et le *spiritus*, qui est la raison supérieure et inférieure. — D'autres textes ne connaissent que trois facultés : la raison, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible ; or, la syndérèse n'est évidemment aucune de ces deux dernières ; elle est donc identique à la raison. — Saint Grégoire parle d'ailleurs d'une partie supérieure de la raison, que rien ne peut détruire et où l'âme elle-même trouve son dernier refuge : n'est-ce pas la syndérèse ?

Que dire en présence de toutes ces « autorités » contradictoires ? Ici encore, le souci de l'habile dialecticien sera de tout concilier. Et pour opérer cette concordance, Philippe n'hésite pas à distinguer quatre sens du mot raison.

Opposez-vous la raison à l'*anima* envisagée comme principe de vie rationnelle ou autre, et entendez-vous par *ratio* la puissance active de l'âme rationnelle, vous devrez dire que la syndérèse ne peut être que la raison, ou plus exactement une portion de la raison. Et voilà un premier texte que l'on peut garder : la Glose sur l'épître aux Thessaloniciens.

On peut ensuite envisager la *ratio* en regard de l'appétit sensitif, soit concupiscible, soit irascible ; alors manifestement, la syndérèse, n'étant aucunement d'ordre sensitif, se rangera tout entière du côté de la raison, que celle-ci soit envisagée comme faculté cognitive ou comme puissance active. Et de la sorte, Philippe peut maintenir les textes qui ne connaissent que trois facultés en l'homme, et qui célèbrent la partie supérieure de l'âme rationnelle.

Mais en l'homme, à côté de l'appétit sensitif, il faut ranger l'appétit rationnel avec sa double tendance, concupiscible et irascible. On discernera donc dans l'âme rationnelle la faculté cognitive qui s'attache au vrai, la tendance concupiscible de l'appétit rationnel, *voluntas*, et son aspect combatif, *irascentia*, par lequel l'âme proteste contre le mal. Où placer la syndérèse, au sein de ces facultés rationnelles ? Les facultés rationnelles,

répond le Chancelier, comportent un double élément : un fond de variabilité et un fond de stabilité. Par définition, les puissances rationnelles sont déterminables en des sens divers, elles peuvent se tourner vers le bien et vers le mal. Mais cette souplesse d'action cache un élément de fixité que la nature elle-même a donné à nos premiers parents ; car en eux, les facultés rationnelles étaient droites, fixées en Dieu. Or, cette rectitude naturelle d'intelligence et d'appétition ne fut pas entièrement détruite par la faute originelle. La syndérèse est précisément ce fond de rectitude qui, survivant à la déchéance primitive, imprègne chacune des facultés rationnelles, les maintient dans la direction du souverain bien et proteste contre ce qui pourrait les en détourner[1]. Ainsi envisagée, la syndérèse n'est pas distincte des facultés rationnelles; mais elle constitue l'élément de leur stabilité. On peut dire en ce sens, avec la Glose de Jérôme, qu'elle est « au-dessus » des facultés rationnelles : elle les dépasse en effet par la dignité de sa fonction qui est de les rattacher au bien et de les détourner du mal.

Veut-on un dernier sens du mot *ratio* ? La raison peut être opposée à l'*intelligentia*. La raison s'attache aux biens particuliers ; l'intelligence, au bien souverain. En ce sens, manifestement, la syndérèse se distingue de la raison inférieure et supérieure, pour s'identifier avec l'intelligence. L'on comprend alors pleinement la Glose de Jérôme plaçant la syndérèse au-dessus de la raison, de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible.

On l'aura remarqué sans peine : toutes ces distinctions n'ont été introduites que pour ne contredire aucune des « autorités » accréditées. Elles ne devaient d'ailleurs guère survivre à leur auteur ; si on les a signalées, c'est pour surprendre, sur le vif, l'effort dialectique d'un scolastique subtil, soucieux de faire une concordance de tous les textes relatifs à une même question.

Quelques notes finales vont préciser le mode d'action de la

1. Dans la nature angélique elle-même, Philippe distingue un élément de stabilité et un élément de variabilité : « Cum intellectus angelicus sit medius inter incommutabile bonum et bona commutabilia, habet quamdam secundum hoc differentiam : unam scilicet partem, cui impressa sit lex de incommutabili bono, et hoc est *synderesis* ; et alteram que est uertibilis ad utrumque, scilicet ut sit recte ordinata per affectum ad inferiora bona uel possit non recte ordinari ». *Bruges Ville 336 f.* 20ra.

syndérèse. Elle agit dans le domaine du bien en général : quand elle proteste contre le péché, ce n'est point l'acte concret qu'elle vise, mais le mal qui est en lui ; quand elle incline au bien, elle ne regarde pas tel bien particulier, mais le bien comme tel. La syndérèse se distingue, par là même, du libre arbitre : le rôle de celui-ci est de juger, après délibération ; la syndérèse au contraire se meut dans l'ordre de l'action et sa motion est indélibérée. Tendance vers le bien en général, la syndérèse comporte avant tout un élément volitif ; on peut sans doute l'appeler « intelligence », en raison de son aspect cognitif ; mais son activité est plutôt d'ordre affectif. Elle se rattache donc à la volonté naturelle, sans toutefois s'identifier avec elle. La volonté naturelle, on l'a déjà vu, tend vers tout bien et n'est d'ailleurs qu'une faculté ou puissance d'action ; la syndérèse au contraire tend au bien rationnel ; et elle n'est pas une simple possibilité d'action, mais une propension vers ce bien, propension qui se réaliserait toujours, si elle n'était contrariée par la désobéissance de la raison.

Texte établi d'après *A* f. 30rb-30vb ; *B* f. 40vb-41va ; *P* f. 22ra-22va; *Q* f. 45rb-46rb.

Consequenter, si est uis anime, dubitatur utrum sit eadem cum libero arbitrio aut ratione, aut non eadem.

Quod autem non sit eadem uidetur per hoc quod dicit Gregorius in supra dicta Glosa super Ezechielem I. Dicit enim quod quartam extra hec et supra hec ponimus, quam greci synderesim uocant non se tribus miscentem sed ipsa errata corrigentem. Ergo cum una illarum sit ratio, erit synderesis extra rationem, rationi non se immiscens.

Preterea. Ratio diuiditur in duas portiones, ut dicit Augustinus, quarum una aptatur uiro, altera uero sumenti cibum, mulieri, que dicitur inferior portio rationis ; et utraque istarum peccat, hec per delectationem, illa per consensum. Synderesis autem, quantum est de se, semper remurmurat peccato. Ergo non est altera pars rationis ; ergo erit uis separata a ratione.

Contra hoc uidetur quod dicitur I ad Thessalonicenses in fine super hunc textum : *integer spiritus uester et anima et corpus*, etc. ; dicit enim Glossa quod spiritus accipitur pro ratione. Sed spiritus acipitur ibi pro synderesi, sicut habetur in Glossa Gregorii super Ezechielem I : dicit enim quod hic est spiritus qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus ... unde Paulus : *integer spiritus uester et anima et corpus*. Glosa super locum eumdem, scilicet ut spiritus uester et anima, de quo alibi dicitur : *renouamini spiritu*

mentis uestre, id est ad Ephesios IV. Qui est mens que seruit legi Dei ? *Seruetur integer*, id est *ratio nostra seruetur integra, non consentiendo carni* etc. Et infra Glossa : *nota quod tria posuit ex quibus homo constat : spiritum, animam, corpus : illud scilicet quo intelligimus et illud quo uiuimus et illud quo uisibiles et contrectabiles sumus, que rursus duo dicuntur, quia sepe anima cum spiritu nominatur.* Sed synderesis non est illud quo scilicet uiuimus uel quo uisibiles sumus. Ergo est illud quo intelligimus.

Ad Hebreos IV : *vivus est sermo Dei*, etc. *pertingens ad diuisionem anime et spiritus*, Glossa : *quia cognoscit filius Dei quomodo diuidatur sensualitas a ratione, et ipsa eadem a se, dum plus dedita infimis rebus, inferior est ; uel ab hiis reuocata dignior ; sic etiam uidet quomodo spiritus a se diuidatur, dum uel in Deum inhiat de diuina usia cogitans, uel inferius celestia considerat, uel in terra inferius de mundanis recte agendis pertractat, uel etiam quomodo spiritus, id est ratio, a sensualitate secernatur, dum quod in se, id est in ratione, est inferius, superat id quod in illa est altius.*

Item. Tres ponuntur uires motiue multociens in Glossa, sicut in illa parabola Matthei XIII : *simile est regnum celorum fermento quod mulier abscondit in tribus satis farine*, Glossa : *ut spiritus, anima et corpus non discrepent inter se, uel ut tres anime uirtutes in unum redigantur, ut in ratione possideamus prudentiam, in ira odium uitiorum, in cupiditate desiderium uirtutum.* Sed cum non sint plures motiue secundum Augustinum, et synderesis non est altera duarum, ergo est rationalis.

Ad idem. Gregorius super Iob ibi : *euasi solus ut nuntiarem tibi, unus fugit, id est rationis discretio ad animam redit que amissa nuntiat, ut que preoccupata mens perdidit, afflicta recuperet.*

In Lucam X de eo qui incidit in latrones ibi : *abierunt semiuiuo relicto*, Glossa : *immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt, quin homo sapere et Deum possit cognoscere.*

Etiam similiter Augustinus in libro de anima et spiritu tantum tres uires ponit. Ex quo relinquitur : si synderesis est uis motiua, erit aliqua istarum ; nulla nisi illa que tenet locum imperantis. Erit ergo synderesis uis illa que est ratio uel pars eius.

Ad hoc quod queritur utrum se habeat tamquam pars rationis dicendum est quod ratio potest accipi large, ut comprehendat omnem uim anime rationalis motiuam, et diuidit contra animam que nominat principium uite, quecumque sit uita ; nam uita est uegetabilium, animalium sensibilium et intelligibilium, et spirare commune ; et secundum hoc erit synderesis quedam pars rationis ; et sic accipitur ibi ad Thessalonicenses in fine : *ut spiritus uester integer seruetur et anima et corpus.* Et per hoc soluitur illud quod ex hoc obiciebatur.

Si iterum accipiatur ratio ut cum concupiscibili et irascibili comprehendat omnem uim motiuam, et sic concupiscibilis et irascibilis anime sensibilis, tunc secundum se totam comprehendetur per rationem synderesis quantum ad partem motiuam eius ; quantum ad partem cognoscitiuam per ipsam in quantum est cognoscitiua comprehendetur. Et per hoc soluitur altera obiectio que dicit tantum tres uires anime motiue, ut in Glossa super Matth. XIII, et sic in Iob I ibi : *et ego remansi solus* etc. ; et in Luc. X ibi : *abierunt semiuiuo relicto.*

Si uero accipiatur ratio in diuisione contra concupiscibilem et irascibilem, ita quod hee etiam anime rationalis uires dicantur, tunc synderesis erit pars rectitudinis prime uirium, quam habebat Adam in statu innocentie, que remansit tamquam modicum lumen in Deum ductiuum, ne non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata uel incuruata. Rectitudo autem gratie est ex toto disperdita per lapsum peccati. Constat enim quod Adam habuit rectitudinem a principio iudicii et uoluntatis et irascentie naturalem : hec rectitudo non ex toto sublata est. Quod ergo remansit, synderesis dici potest. Illud enim est de se remurmuratiuum contra peccatum et recte contemplatiuum boni simpliciter, et uoluntarium. Et horum omnium est inspectrix relatione ad summum bonum ad quod principaliter se habet. Et secundum hoc non erit seiuncta potentia ab illis uiribus in quantum flexibiles sunt, sed in illis existens inflexibilis, eadem cum unaquaque illarum. Et tunc exponenda est Glossa beati Gregorii super Ezechielem, qui dicit eam esse extra tres uires anime et supra tres : esse extra, secundum rationem, et non secundum rem : hec enim est, ut inflexibilis, illa non, ut sic dicte flexibiles ad hec bona mutabilia, et ad uirtutem et ad malitiam. Et ideo dicitur supra esse propter nobilitatem : inflexibile enim a boni appetitu et mali detestatione, quantum est de se, est supra per nobilitatem illi quod est flexibile.

Si uero ponamus rationem et intelligentiam et concupiscibilem et irascibilem motiuas uires, ita quod supra sit intelligentia semper ad summum bonum erectiua, non hoc bonum uel illud in operibus inspiciens ; ratio uero sit recta et non recta, inspectrix bonorum et malorum particularium per collationem — et potest dici ipsa ratio secundum intelligentiam aliquando, que semper est recta, quantum est de se, uel secundum fantasiam que est circa bona sensu comprehensibilia, que est ut in pluribus non recta, licet eam rectam esse contingat — tunc non erit synderesis in ratione, sed supra, scilicet intelligentia. Et ratio illa diuidetur per duas portiones, quarum una uiro comparatur et alia mulieri ; et non erit synderesis altera illarum, sed supra utramque et supra irascibilem et concupiscibilem que sub appetitu comprehenduntur. Et secundum hunc modum planum est quod dicit beatus Gregorius super Ezecheliem I dicens quatuor esse vires quibus quatuor animalia proportionantur siue facies eorumdem.

Queritur autem quomodo dicitur synderesis remurmurare peccato. Quando enim quis peccat, remurmurat illi; ergo mouetur circa illud; et numquid habet moueri sic, cum naturalis uoluntas non moueatur nisi in commune ?

Item, quem motum habet, dum corrigit errata ? Cum non retrahat, sed iudicat non faciendum, hoc ipsum indicat iudicium liberi arbitrii, licet uoluntas sententiatiua contrarium iudicet et exsequatur.

Item, si uoluntas naturalis est in naturalia et uitalia et rationalia, synderesis tantum in rationalia, ad quid igitur necessaria est, cum naturalis faciat quicquid illa facit et non e conuerso ?

Item, qui sunt eius motus proprii, si cognitionis et affectionis, circa que ?

Item, quomodo nominatur intelligentia, a quibus ?

Responsio. Dico quod synderesis mouet liberum arbitrium dictando bonum et cohibendo a malo, et mouet in bonum commune quod inuenitur in isto bono aut in illo. Non ergo est in bonum particulare secundum se, sed in commune inuentum in eo.

Item, non est iudicium deliberationis apud synderesim, sed executionis. Determinatum est enim bonum in particulari bono apud ipsam sine omni deliberatione.

Et licet uoluntas naturalis sit in rationalia bona, nichilominus est synderesis ad idem, sed differenter : uoluntas enim naturalis est sicut potentia, non sicut potentia habitualis ; synderesis autem est sicut potentia habitualis ; et uoluntas in alia bona est, synderesis autem non.

Motus autem eius est tam cognitionis quam affectionis, sed magis proprie affectionis.

Intelligentia autem uocatur illa que est cognitionis.

Potentia habitualis dicitur que facilis est ad actum ; et sic synderesis dicitur potentia habitualis, quia non impeditur ab actu suo, quantum in se est ; sed hoc, scilicet impediri, contingit per inobedientiam rationis. Ratio ipsa dicitur potentia habitualis, sed non in tantum ; quia, etsi impediri non possit quantum ad actum faciendi quod uult interiori [*lire* : interius] facere, tamen quantum ad actum iudicii in difficilibus.

Item, synderesis est idem in subiecto cum uoluntate naturali, sed nominatur per synderesim secundum quod est in bona rationalia et secundum hanc rationem est potentia habitualis ; sed tamen uoluntas naturalis secundum hanc rationem non est potentia habitualis sed potentia solum.

III. — Jusqu'ici Philippe a défriché un terrain vierge. Avec les questions suivantes il rentre dans les chemins battus.

La syndérèse peut-elle faillir ?

Certaines considérations porteraient à le croire. Le texte de

Jérôme identifie syndérèse et conscience ; or celle-ci peut faillir. — De plus, les sanctions éternelles que subit le pécheur atteignent l'âme tout entière ; celle-ci a donc dû pécher en toutes ses facultés, et donc dans la syndérèse. — Enfin, vertu et vice, étant deux contraires, relèvent d'une même faculté ; or le don de sagesse se rattache à la syndérèse ; en elle aussi pourra donc résider le péché.

D'autre part, consentir au péché et protester contre le péché sont deux actes disparates. Si le second relève de la syndérèse, le premier lui sera donc étranger. — De plus, tout notre être est régi par des tendances fondamentales qui l'orientent d'une manière continuelle vers le bien : les puissances de la vie végétative et celles de la vie sensitive nous inclinent sans relâche vers les bien d'ordre inférieur ; il y aura donc aussi une tendance fondamentale de la raison qui nous incline sans cesse et malgré tout vers le bien souverain ; n'est-ce point là la syndérèse ? La syndérèse est donc, de sa nature, hostile à tout péché. — Enfin, la syndérèse n'agit pas dans la sphère d'action où s'opère le péché, car celui-ci relève de la volonté délibérée, laquelle se rapporte à l'acte concret ; la syndérèse, en effet, comme on l'a vu, se meut dans la sphère du bien en général. Elle est donc étrangère au péché.

D'après tout ce qui a été dit, on pressent la solution de Philippe : la syndérèse, comme telle, ne tombe jamais. On peut, en effet, selon ce qui a été défini plus haut, la considérer à deux points de vue. Ou bien, comme le vestige en nous de la rectitude primitive, garantie de la stabilité des facultés rationnelles : alors, par définition même, loin de faillir, la syndérèse nous préserve du péché. Ou bien on peut l'envisager comme identique à l'*intelligentia* ; et dans ce cas encore on devra dire qu'elle ne pèche pas. Mais on dira qu'elle déchoit de son rang, en tant qu'elle ne réussit pas dans sa tâche, par suite de la résistance du libre arbitre, seul responsable du mal moral.

La réponse aux objections est aisée.

On identifiait syndérèse et conscience. — Le syndérèse n'est pas la conscience. La syndérèse ne dicte que le bien, et le bien en général. La conscience résulte de l'application de la syndérèse aux données de la raison ou libre arbitre. C'est la conscience qui pèche ; non la syndérèse appelée, au contraire, « étincelle de la conscience ».

On disait que si l'âme est punie, elle doit avoir péché en toutes ses facultés. — La syndérèse est punie, en ce sens qu'elle s'afflige elle-même de n'avoir pas abouti dans ses efforts ; mais on ne peut en conclure que le péché soit son œuvre.

Quant au don de sagesse que l'on rattachait à la syndérèse, il faut dire qu'à proprement parler, les dons, comme les vices, sont, non point dans la syndérèse, mais dans la raison et la volonté. Si l'on maintient que la sagesse appartient à la syndérèse, il ne s'ensuit cependant aucunement que celle-ci pèche : si en effet l'âme pèche par une de ses facultés, elle est privée par là même de tous ses dons, y compris celui de sagesse.

Selon toute vraisemblance, Philippe a connu la théorie de Guillaume d'Auxerre au sujet des défaillances toujours possibles de la syndérèse. Le Chancelier n'y fait point allusion ; mais sa thèse en est la négation radicale. Vestige en tout notre être de la rectitude première, la syndérèse lui apparaît comme l'incoercible protestation de notre nature raisonnable contre ce qui troublerait son ascension vers le souverain bien. Philippe rejoignait de la sorte la conception de la *scintilla rationis* d'Anselme de Laon et du *ius naturae* des premiers décrétistes.

Texte établi d'après *A* f. 30vb-31rb ; *B* f. 41vb-42ra ; *P* f. 22va-23ra ; *Q* f. 46rb-46vb.

Sequitur tertia questio, utrum scilicet secundum eam sit peccare, seu in ea, si est uis anime, sit peccatum.

Quod uidetur per hoc quod conscientia aliquando est erronea, aliquando recta. Sed in qua ui est error in operandis, in ea ui est peccatum. Quod autem synderesis sit conscientia, accipitur ex hoc uerbo Gregorii, cum dicit : « hanc tamen conscientiam, cum sepe impius in profundum peccati uenerit, uidemus precipitari » et loquitur ibi de synderesi. Ergo in synderesi est peccatum.

Item. Cum anima secundum se totam puniatur, et pena eterna non debeatur nisi pro peccato, ergo anima secundum uires motiuas peccat ; ergo secundum synderesim, cum synderesis sit uis motiua.

Item. Contraria nata sunt fieri in eadem ui ; sed uirtus et uitium sunt contraria ; ergo sunt nata in eadem ui esse. Sed uirtus que est donum sapientie est nata esse in suprema ui anime ; et ita est in synderesi ; ergo peccatum.

Item. Synderesis et fomes se habent per modum oppositionis, quia contrarias habent inclinationes : fomes ad malum, synderesis ad bonum ; fomes est habitus malus, synderesis potentia habitualis ad bonum. Sed peccatum est secundum fomitem ; ergo et secundum synderesim.

Contra hoc est quod remurmurare peccato et consentire sunt disparata ; ergo cum unum eorum per se sit ipsius synderesis, reliquum non erit eius.

Item. Cum sit quedam uis motiua anime uegetabilis que semper moueatur in suum delectabile, sicut que est in epate, aut appetendo aut diggerendo etc., cum sit circa nutrimentum, et sit alia anime sensibilis que semper moueatur, ut fantasia, uel uis spiritualis que est in corde, erit similiter tertia que semper mouebitur in delectabile anime rationalis, scilicet summum bonum. Sed constat quod illa erit suprema uis anime. Erit ergo synderesis.

Item. Synderesis respicit bonum et malum secundum differentias communes ; hec enim est eius differentia ad ea que sunt uirtutis deliberatiue. Sed peccatum, cum sit circa opus, est in singularibus ex omissione bonorum et transgressione malorum. Ergo non est in synderesi.

Ad id uero quod queritur utrum synderesis sit uis secundum quam insit peccatum ipsi anime, et similiter utrum secundum eam insit meritum, dicendum est quod si synderesis est uis eadem anime cum predictis uiribus, secundum modum differens, tunc dicendum est quod secundum synderesim, in quantum talis est, non est peccatum, sed est adiutorium ad meritum, sicut sensualitas inordinata est alliciens ad demeritum ; secundum illam tamen potentiam altero modo se habentem, contingit esse meritum et demeritum, et hoc est in quantum ipsa est flexibilis et ad bonum et ad malum.

Si uero synderesis idem sit quam intelligentia aut ipsa cum habitu quodam, dicendum est quod secundum ipsam, quantum est de se, non est peccatum ; accidit tamen cum ipsa precipitatur a loco suo et non habet effectum suum ex parte inferiori, ut dicatur peccato obnubilari, quod peccatum est liberi arbitrii ; ipsa autem obnubilatur quia, cum omnes uires ordinent secundum modum suum ad merendum, et omnes in peccato liberi arbitrii, cuius est mereri per gratiam, priuantur a merito et cadunt in penam peccati, et ita synderesis ex parte inferiori obnubilatur peccato, et ⟨tanto⟩ minus est potens semper in consecutione sui effectus, quanto plus intenditur peccatum.

Ad id uero quod obicitur quod conscientia tum potest esse recta, tum erronea, et si erronea demereatur, si recta mereatur, dicendum est quod conscientia est ex coniunctione synderesis ad liberum arbitrium et non est ipsa synderesis, et se habet sicut scientia in agere medio modo se habet ad scientiam in uniuersali et scientiam in propria ratione. Verbi gratia, sicut si in synderesi sit scriptum quod omnis qui se fecerit filium Dei et non sit, morte moriatur ; sed iste se facit filium Dei, demonstrato Christo, et non est ; ita opinantur : morte ergo moriatur. Quod erat syndereseos erat immutabile et non dictabat nisi bonum ; sed illud coniunctum cum eo quod erat rationis dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum

ratione liberi arbitrii facit conscientiam rectam uel erroneam ; et conscientia magis se tenet ex parte rationis ; ipsa tamen synderesis non est erronea, que est scintilla conscientie, sicut dicit beatus Gregorius.

Ad id uero quod obicitur de pena anime secundum se totam, uerum est quod ipsa punitur in non consequendo suum finem et effectum ad finem et propter hoc est hoc quod animam ipsam torquet remurmurando peccato, et pena peccati se ipsam affligit ; sed non propter hoc ipsa secundum se peccat, cum ei non primo pena debeatur.

Ad id uero quod obicitur sapientiam donum esse in synderesi, cum sit in suprena ui anime, dicendum est quod dona et uirtutes sunt in ratione et uoluntate, ut proprie loquamur, et sapientia donum est in superiori parte rationis, et in ea potest esse peccatum, cum non uideatur esse absque gratia et luce Dei. Si autem dicamus sapientiam esse in synderesi, non ex hoc sequitur quod peccatum secundum se sit in ea ; cum enim anima peccat secundum unam uim, donis omnium uirium priuatur ; et ita, licet secundum hanc non peccet, secundum hanc potest priuari sapientia que est donum gratuitum.

IV. — Nous nous arrêterons peu à la dernière question, moins importante : le syndérèse peut-elle s'éteindre dans une âme ? Peut-on perdre tout remords de conscience ?

A première vue, il le paraîtrait : ne voit-on pas des hérétiques subir le martyre pour défendre une doctrine erronée ? — La Glose de Jérôme ne dit-elle pas qu'il arrive à la syndérèse de déchoir de son rang ? Et comment, sinon en cessant de protester contre le mal ? N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'on voit chez les damnés ? — Et puis, si dans le Christ, et dans la Vierge, la concupiscence a été éteinte, pourquoi, en sens opposé, la syndérèse ne pourrait-elle s'éteindre en des âmes particulièrement perverties ?

D'autre part, certains textes bibliques et autres disent que, chez les damnés le remords de la conscience ne se tait pas et qu'il subsiste en eux un fond de rectitude morale.

La syndérèse, répond Philippe, n'est pas éteinte chez les hérétiques. Ceux-ci savent, en général, qu'il faut subir le martyre pour défendre leur foi ; et en ce point ils ne se trompent pas ; mais ils se trompent en particulier, sur l'objet de cette foi. Il y a donc chez eux une erreur de la raison, mais la science de l'universel, c'est-à-dire la syndérèse, est restée intacte.

On sait déjà ce qu'il faut penser de la glose de Jérôme : la syndérèse déchoit de son rang, en ce sens qu'elle est enténébrée par le péché, mais non pas éteinte par lui.

Il n'y a point de parité entre la concupiscence et la syndérèse. La première n'est qu'un habitus ; la seconde est une faculté doublée d'un habitus, et donc plus ancrée dans la nature de l'être, elle ne disparaît donc pas aussi aisément que la concupiscence.

Quant aux damnés, la pensée de Philippe ne semble pas ferme. A l'endroit où il parle des anges déchus, il a affirmé que ceux-ci n'ont pas perdu toute inclination au bien [1]. Mais ici il semble nier qu'ils aient conservé la tendance au bien et la répugnance au mal ; il leur accorde cependant ce reste de rectitude qui consiste à reconnaître que leur sort est le juste châtiment de leurs désordres.

Texte établi d'après *A* f. 31rb-31vb ; *B* f. 42ra-42vb ; *P* f. 23ra-23rb ; *Q* f. 46vb-47va.

Sequitur quarta questio, utrum synderesis possit extingui, ita quod non remurmuret peccato.

Quod autem ita sit, uidetur in heresiarchis quibus conscientia dictat subire martyrium pro fide sua defendenda. Sed hoc est error peccati. Ergo non remurmurat synderesis in eis contra peccatum.

Quod etiam uidetur in Glossa super Ezechielem, cum dicit : *hanc conscientiam uidemus precipitari, cum impius in profundum peccati uenerit et locum suum amittere.* Sed quid est locum suum eam amittere, nisi non semper esse contra peccatum, sed aliquando succumbere peccato ? Ergo cum omnino in dampnatis irrecuperabiliter sit precipitata, in eis erit extincta, cum eis libeat peccare, etsi non puniri.

Item. Jeremiae II dicitur : *Filii Mempheos et Taphnes constuprauerunt te usque ad uerticem*, Glossa : *Malignus spiritus de membris inferioribus usque ad uerticem pertingit, quando castam celsitudinem mentis diffidentie morbus corrumpit.*

Item. In Jeremie treni. I : *Facti sunt hostes eius in capite.*

Item. Super illud psalmi [XIII, 2] : *corrupti sunt et abominabiles facti sunt*, etc. Glossa : *omni ui rationis priuati.*

1. In ipso (in diabolo) est... synderesis que non est extincta in ipso. Vellet enim dyabolus se esse sine miseria pene, et uult naturaliter summam beatitudinem, et hec uoluntas naturalis remanet ei, etiam post corruptionem peccati... In dampnato remanet scintilla superior, scilicet synderesis quantum ad intellectum et affectum boni generaliter ; tamen non est ita pura sicut primum, quia tam in angelo quam in homine per peccatum lesa sunt naturalia. *Bruges Ville 236* f. 20va.

Item. Synderesis et fomes habent se per modum contrapositionis propter diuersas inclinationes. Sed ex toto potest fomes per gratie amplitudinem extingui ut in beata Virgine et Christo. Ergo per cumulum malitie synderesis poterit ex toto in aliquo reproborum extingui, ut in antichristo.

Item. Super locum illum psalmi [LV. 4] : *ab altitudine* etc. *ego uero in te sperabo*, Glossa : *tres sunt affectiones corporis, scilicet sanitas que sentit, stupor qui non sentit, immortalitas que non sentit, sed aliter et aliter. Similiter et in anima tres.* Ergo in anima potest esse stupor ita quod spiritualiter non sentiat actu. Ergo sic extinguitur in ea actus synderesis.

Contra hoc est quod dicitur in fine Isaie [LXVI, 24] : *uermis eorum non morietur* etc. Vermis autem ille est conscientie que semper contraria est peccato.

Item. In libro Sapientie [V. 3] dicitur : *Dicent inter se penitentiam agentes : quid profuit nobis iactantia nostra ?* etc.

Item. De Lazaro quem petiit diues in inferno ut mitteretur ad ipsum, ut extremo digiti tactus refrigerium sentiret, et petiit ut hoc nuntiaretur fratribus suis ne in illum locum uenirent tormentorum ; unde Luce XVI : *habeo*, inquit, *quinque fratres* etc. ; ubi ait Glossa : *Postquam ardenti de se spes tollitur, animus ad propinquos recurrit quia reproborum mentem pena sua erudit quandoque inutiliter ad caritatem, ut etiam s̄uos spiritualiter diligant qui hic dum peccata diligerent, nec se amabant.* Petiit ergo sibi bonum et aliis. Ergo non uidetur synderesis in eo extincta.

Item. Beatus Bernardus in libro de libero arbitrio : *quomodo non est aliquod sapere, ubi per mala que tolerantur, coguntur penitere de malis que facta sunt ?* Ergo habent instinctum boni.

Responsio. Ad solutionem eorum que dicta sunt, distinguendum est, quod aliud est de dampnatis, aliud de dampnatoribus [1].

Unde ad hoc quod obicitur de heresiarchis utrum in eis remurmuret synderesis peccato, cum eis dictat conscientia se debere subire martyrium pro fide sua defendenda, dicendum est, secundum supradicta, quod in hiis debilitatur effectus syndereseos per se sumpte propter priuationem fidei que est fundamentum omnium bonorum ; sed in hiis conscientie actus uiget, ratione cuius paratus est ipse subire martyrium ; supponit enim hanc quam credit esse fidem. Hoc autem non facit synderesis, sed ea que sunt liberi arbitrii aut rationis. Tamen non est in tali extincta synderesis ; quia

1. Au lieu de *dampnatoribus*, il faut, sans doute, lire *viatoribus*. Nous retrouvons en effet cette opposition entre les *damnati* et les *viatores* chez Alexandre de Halès (*Summa theologica*, t. II, éd. QUARACCHI, 1928, n° 420 in fine), et chez Odon Rigaud (*Bruges Ville 208* f. 331vb) en des passages manifestement inspirés du chancelier Philippe. — La « solution » n'étant qu'annoncée, il semble bien qu'à nos quatre mss., il manque tout un texte développant la distinction qui vient d'être établie.

licet erret in particulari, tamen in generali displicet ei malum, displicet ei error ; et hoc est secundum synderesim. Quod apparet, quia, cognito errore, plerique conuertuntur. Unde et Ambrosius dixit de Augustino matri sue : *Sine, quia legendo quantus iste sit error, inueniet.* Et est sicut de illo qui scit in uniuersali *omnem mulam esse sterilem*, et tamen credit hanc habere in utero ; et cum pertractat et confert, recedit error, et sciens quod est mula et conferens uniuersali, scit non habere in utero.

Ad aliud uero quod dicitur : *uidemus hanc conscientiam precipitari* etc., dicendum est quod contingit eam a loco suo precipitari, id est peccato obnubilari, non tamen extingui.

Ad illud Jeremie II *Filii Mempheos*, etc. soluendum est per Glossam que dicit ibi : *uertex corrumpitur, cum fides corrumpitur*, unde exponit uerticem de fide.

Ad aliud Treni I : *facti sunt hostes eius in capite*, exponitur de intentione.

Et illud : *corrupti sunt*, etc., dicitur uel uis rationis gratia.

Ad aliud respondendum est quod secus est de synderesi et de fomite ; quia fomes est habitus ; synderesis, habitualis potentia, et ideo essentialius habet. Tamen uerum est quod fomes extingui non potest aliquatenus, quantum ad id quod penale est, ut est fames et sitis ; sed quantum ad culpam et ad inclinationem ad malum, extinctus est, ut in beatissima Virgine.

Ad aliud respondendum quod stupor potest esse in anima ; sed per huiusmodi stuporem non potest extingui synderesis. Unde tria distinguuntur in Glossa predicta : *provida cautela*, que respondet sanitati, *stulta arrogantia*, que respondet stupori, *gloria secura*, que respondet immortalitati. Unde Glossa post dicit : *Stulta arrogantia similis est stupori quando quid de se presumens nec timet nec cauet*, et sic tollit timoren. Et alibi inuenitur quod peccati enormitas tollit dolorem. Unde ad Ephesios IV ibi : *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae*, alia littera secundum hoc dicit : *indolorii, id est de peccatis non dolentes.* Tamen per hoc non probatur quod actus synderesis tollatur. Dolor enim de peccato et timor et cautela liberi arbitrii sunt, et hec licet tollantur, potest remanere actus synderesis ; sicut, uiribus que sunt in membris paraliticis debilitatis, uiget internus motus cordis et spiratio pulmonis.

Ad illud uero quod obicitur de diuite et Lazaro, distinguendum est quod sunt quidam effectus syndereseos quantum ad instinctum boni et alii quantum ad displicentiam mali ; et hoc dupliciter, uel in collatione ad penam uel preter. Dicendum est ergo quod quantum ad instinctum boni, et quantum ad displicentiam mali culpe absolute, extincta est synderesis in dyabolo et in dampnatis. Secundum uero tertium modum, non est extincta ; et hec remanet ad penam. Quod apparet per alteram partem Glosse Luce XVI ibi : *seruatur diviti ad penam et cognitio pauperis quem despexit, et memoria fratrum*

105 *quos reliquit, ut de uisa gloria despecti et de pena inutiliter amatorum amplius torqueatur* ; et de hac dicitur in fine Isaie : *uermis eorum non morietur*, etc. Habent ergo displicentiam mali in collatione ad penam. Quod notatur in petitione diuitis illius : petiit enim ut hoc nuntiaretur ne in hunc locum ueniant tormentorum ; hoc est
110 ne digna faciant penis eternis et hoc est ne in hunc locum ueniant tormentorum ; et sic est opus syndereseos cui displicet peccatum in collatione ad penam.

Ad aliud beati Bernardi in libro de libero arbitrio : *quomodo non est ibi aliquod sapere*, etc., ipse idem subiungit, responsionem
115 dicens : *nollent omnino puniri* ; *iustum autem est puniri que punienda gesserunt* ; quare *mala est uoluntas que iustitie non concordat* ; et postea : *non uere penitent qui non tam dolent se sibi vixisse, quam hoc ipsum jam non posse*[1].

Le traité de la syndérèse est constitué. Les grands théologiens du XIIIe siecle ne feront que reprendre, et dans le même ordre, les questions étudiées par Philippe [2].

Parmi les thèses du chancelier qui marquent un progrès sur les exposés antérieurs, il faut noter la formule *potentia habitualis* qui implique d'une part que la syndérèse est une puissance rationnelle et d'autre part qu'elle est une facilité, une propension à l'action. La syndérèse, d'après Philippe, est à la fois d'ordre cognitif et d'ordre affectif ; mais avant tout d'ordre affectif ; elle est, en effet, identique à la volonté naturelle, en tant que celle-ci se porte vers le bien moral. Ainsi envisagée, la syndérèse est le fondement de la stabilité dans le bien ; vestige de la rectitude originelle, elle a survécu à la déchéance primitive et est l'instinctive protestation de notre nature contre le mal moral. Faut-il s'étonner que, à l'encontre de Guillaume d'Auxerre, Philippe prône purement et simplement l'indéfectibilité de la

1. En éditant les quatre passages précédents de Philippe, nous éditons tout son traité sur la syndérèse. On aura remarqué l'usage fréquent qu'il y fait de la Glose ordinaire et de la Glose interlinéaire d'Anselme de Laon. On peut dire que la plupart des textes des Gloses concernant la syndérèse, apportés par Alexandre de Halès, Odon Rigaud, saint Bonaventure, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin sont empruntés, directement ou indirectement, au chancelier Philippe.

2. Voir, par exemple, ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 2, 1928, n° 416 ; ODON RIGAUD (*Bruges Ville 208* f. 329rb), SAINT BONAVENTURE (*In II Sent.* d. 39 a. 2), SAINT ALBERT LE GRAND (*Summa de creaturis* pars 2, q. 71), SAINT THOMAS D'AQUIN (*De verit.* q. 16), PIERRE DE TARENTAISE (*In II Sent.* d. 39, q. 4).

syndérèse ? Quand on dit qu'elle pèche et déchoit de son rang, on veut dire qu'elle est empêchée de réaliser sa bienfaisante influence, par suite de la résistance du libre arbitre, seul responsable du mal moral. La syndérèse, en effet, se distingue du libre arbitre ou, si l'on veut, de la raison délibérante. Elle en est le moteur : il incline le libre arbitre au bien moral en général, d'une manière instinctive, indélibérée.

Et ceci amène Philippe à rattacher la conscience la syndérèse. La conscience, selon le Chancelier, n'est pas la syndérèse, mais elle résulte de l'application de la syndérèse à une donnée particulière fournie par la raison. Ainsi, la syndérèse demande que l'on condamne à mort celui qui mensongèrement se proclamerait le fils de Dieu ; or voici une donnée particulière de la raison : le Christ se proclame le fils de Dieu, et il ne l'est pas. La conséquence de ces deux données est précisément le verdict de la conscience condamnant le Christ à la mort. Cette sentence de la conscience était erronée non en raison de la syndérèse qui ne dicte que le bien en général et en cela ne se trompe pas, mais par suite d'une erreur de la raison. C'est à ces quelques lignes que se borne l'exposé de Philippe sur la conscience. Il fallait les relever. Sans être les premières à aborder le sujet de la conscience [1] elles font partie des tout premiers traités où la conscience sera traitée de front avec la syndérèse.

CHAPITRE II

LES PREMIERS TRAITÉS GÉMINÉS DE LA SYNDÉRÈSE ET DE LA CONSCIENCE

ARTICLE I. — LES PREMIERS TATONNEMENTS.

§ 1. — *Un exposé anonyme des années 1231-1235.*

Parmi les exposés anonymes des maîtres parisiens des années 1231-1235, conservés dans *Douai 434*, on en trouve un consacré à la syndérèse et à la conscience.

1. Voir *supra*, 111-112.

Au sujet de la syndérèse quatre questions sont posées, les mêmes que chez le chancelier Philippe [1].

La syndérèse est-elle une faculté ou un habitus ? Certains textes plaident en faveur de chacune des deux solutions. L'auteur répond comme le fait Philippe : la syndérèse est une faculté doublée d'un habitus, *potentia habitualis*. De même que la concupiscence est une faculté qui nous incline habituellement au mal, de même la syndérèse est une faculté qui nous incline habituellement au bien et proteste contre le mal.

Cette faculté est-elle la raison ou une partie de la raison ? Ni l'une ni l'autre, à proprement parler, répond l'auteur. Mais elle relève à la fois de la raison et de la volonté, à la manière du libre arbitre qui, lui aussi, relève de ces deux facultés, *facultas voluntatis et rationis*. La syndérèse, en effet, garantit la rectitude des deux puissances motrices de l'homme, la raison pratique et la volonté. Elle est d'abord le jugement naturel, qui dicte ce qu'il est bon et obligatoire de faire, *naturale iudicatorium digni operis et debiti* ; elle est aussi la tendance naturelle de la volonté au bien moral, appelée par certains — lisez sans doute Philippe — *naturalis voluntas boni*.

La syndérèse peut-elle pécher ? Comme telle, non. Le péché est le fait du libre arbitre qui peut choisir un acte contraire aux dictées de la syndérèse. Mais on peut admettre, selon l'expression de la Glose de saint Jérôme, qu'elle déchoit de son rang, *praecipitatur*, du fait que le libre arbitre succombe au péché. On objecte, il est vrai, le texte de la Glose qui identifie la syndérèse à la conscience, laquelle, manifestement, est faillible. Et l'auteur de répondre : il y a deux espèces de conscience, dont l'une est infaillible. Il existe en effet une conscience innée, à savoir ce *naturale iudicatorium*. jugement naturel, inné, qui sans aucun discursus rationel incline à faire le bien et à éviter le mal ; cette conscience n'est autre que la syndérèse. De cette conscience innée il faut distinguer la conscience acquise, jugement délibéré, qu'on se forme concernant telle ou telle action ; pareil jugement est faillible, mais il n'est aucunement la syndérèse.

La syndérèse peut-elle s'éteindre dans une âme ? On distin-

1. Il existe une certaine parenté entre les deux exposés. La dépendance de la question de *Douai* 434 à l'égard du chancelier Philippe nous paraît assez probable.

guera le pécheur endurci ici-bas, le damné, et le démon. Chez tous la syndérèse est en partie éteinte ; mais à des degrés divers. Chez le pécheur endurci dans le mal, la syndérèse est éteinte en ce sens qu'elle ne stimule plus au bien méritoire ; mais elle n'étouffe pas tout espoir du pardon, outre qu'elle continue à protester contre le mal moral et contre la peine due au péché. Chez les damnés, la syndérèse cesse entièrement de stimuler au bien, en outre elle renonce à tout espoir de pardon ; mais elle continue à protester contre le péché et contre ses sanctions. Chez les démons, il y a plus encore : non seulement elle cesse de stimuler au bien, mais elle cesse même de protester contre le péché, car l'acte même du péché leur plaît ; elle ne cesse cependant pas de protester contre les peines dues au péché. Veut-on une autre solution, poursuit l'auteur ? On pourra dire : sur terre, la syndérèse cesse d'incliner au bien méritoire, mais elle proteste contre la peine due au péché ; chez le damné, elle cesse d'incliner au bien méritoire, mais elle continue à protester, non seulement contre les peines, mais aussi contre le péché qui en est la cause ; chez le démon, elle cesse d'incliner au bien, elle cesse aussi de protester contre le mal, mais elle continue à protester contre les sanctions [1].

[I.] [p. 426 b]. Super Ezechielem dicit Glosa quod per hominem, uitulum, leonem intelligitur uis rationalis, concupiscibilis, irascibilis. Preter hec autem et extra hec... gemitibus, inenarrabilibus (*texte de la Glose de saint Jérôme*).

5 Cum igitur alia tria sint potentie, et synderesis potentia erit, et non habitus, condiuidunt enim se inuicem potentie.

Item. Malachie II : *Custodite spiritum uestrum*. Ieronymi Glosa : uxor adolescentie est laus Israel [*lire* : lex naturalis] que est in corde nostro scripta, que spiritui copulatur, de quo dicitur quod spiritus

10 postulat, etc.

Item. Ex parte cognitiua habemus quamdam potentiam que semper est in actu, ut est intellectus agens, ergo ex parte motiua in actum boni [*lire* : bonum] ; ut est sensualitas < que > secundum actum malum semper mouet ; hec autem est synderesis.

1. Comme l'a déjà noté M. P. Glorieux, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 10 (1938) 245, 247, note 51, le début de la question *de synderesi* qui nous intéresse se trouve relégué à la fin du tome II, p. 426 b. ; la suite se lit p. 367a-367b. Le texte malheureusement est loin d'être parfait, comme on pourra le voir aux corrections que nous avons proposées.

Videtur quod sit habitus. Augustinus, De ciuitate Dei, VIII : inseruit Deus iudicatorium naturale ut aliquid sit iustum uel iniustum in libro lucis quidem ueritas dicitur [f. 367 *a*] in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed quasi imprimendo. Sed constat quod impressio non est potentia, sed habitus solum... sicut imago transfertur et annulum non relinquit.

Item. Damascenus : conscientia lex est intellectus nostri, sed immisio permiciosi lex peccati. Conscientiam autem uocat synderesim, sicut habetur in Glosa super Ezechielem, hanc tamen conscientiam, sicut in Prouerbiis dicitur : « impius cum uenerit etc., sepe precipitari uidemus » ; sed huiusmodi lex non est potentia, sed habitus.

Solutio. Sicut in anima < est quedam potentia habitualis inclinans deorsum sic > est quedam potentia habitudinalis [*lire* : habitualis] que a natura instituta, inclinans sursum, stimulat in bonum et remurmurat malo, hoc est adiutorium habitus contra fomitem. Quia ergo potentia est, condiuiditur cum potentiis motiuis, et spiritus appellatur in Act [*lire* : Apostolo] ; 1 Cor. 2 : « nemo scit ea que sunt spiritus nisi spiritus hominis qui est in illo » ; quod habitaculum (*sic*) iudicatorium appellatur ab Augustino, et a Damasceno lex intellectus.

[II]. Sed secundo queritur utrum sit ratio aut pars eius.

Quod uidetur. Iob. 1 : « remansi ego solus ut nuntiarem tibi » : Glosa : « unus fugit, id est rationis discretio ad animum redit que amissa nuntiat ».

Item. Augustinus in libro de anima et spiritu : tota substantia anime in hiis tribus consistit : rationalitate, irascibilitate, concupiscibilitate ; sed constat quod non est substantia anime synderesis.

Item. Iudicatorium, ut dicit Augustinus, sed [*lire* : est] iudicium rationis.

Item. Infusum est quoddam lumen connaturale ad uidendum. Quare non similiter in intellectu ? Sed illud est synderesis. Ergo inde ut prius.

Sed contra. Damascenus : oportet scire quod anime naturaliter est in littera uictus [*lire* : inserta uirtus] appetitiua eius quod est secundum naturam et omnium substantialiter contentiua, que dicitur uoluntas.

Item. Voluntas proprie est electiua boni et fuga mali ; non rationis [*lire* : ratio] ; sed hec pertinet ad synderesim.

Solutio. Sicut liberum arbitrium est facultas uoluntatis et rationis siue ⟨intellectus⟩ practici, ita synderesis, [*petit espace en blanc*] ideo uoluntatis et rationis siue practici intellectus ; ipsa enim est naturale iudicatorium digni operis et debiti ; propter hoc rectificat tam rationem quam uoluntatem ; unde ab aliquibus appellatur naturalis uoluntas boni.

Ex hoc patet quod, proprie loquendo, non est ratio uel pars eius, sed tamen pertinens ad rationem et uoluntatem. Hoc notuauit

Gregorius dicens : « unus fugit, id est discretio rationis » ; sed quia spiritus postulat etc, ad Rom. VIII : postulatio uero non uidetur esse sine collatione...

[III]. Sed tertio queritur utrum synderesis peccare possit.

Quod uidetur. Damascenus supra : « conscientia est lex intellectus nostri ». Sed conscientia quandoque est recta, quandoque non est recta. Errat enim conscientia ita quod eius error est peccatum.

Super Ezechielem : « hanc conscientiam uidemus precipitari » ; sed sua precipatio est peccatum.

Item. Anima secundum se tota punietur.

Item. Meretur postulando pro nobis, sed et corrigendo errata. Ergo potest demereri.

Contra. Dicit Glosa quod hec scintilla conscientie non potuit in Chayn extingui.

Item. Non est peccare secundum naturam.

Item. Intellectus semper uerus est. Quare non similiter intellectus practicus semper boni est ?

Solutio. Liberi arbitrii est peccare, sed secundum synderesim est precipitari.

Ad primum dicimus quod duplex est conscientia : una quidem innata, et alia acquisita. Innata quidem est synderesis ; sed dicitur conscientia secundum quod dictat uel iudicat eligere bonum uel fugere malum ; synderesis uero secundum quod sine omni deliberatione aut collatione stimulat bonum et refugit malum. Talis conscientia nunquam errat, sed quicquid fit contra conscientiam hanc edificat ad gehennam. Acquisita conscientia est fides uel opinio quedam ; quia cum dicimus non [*lire* : nos] teneri ad aliquid faciendum uel non faciendum, secundum hanc errare contingit, hec frequenter est deponenda.

Ad aliud dicimus quod precipitatio non est peccatum, cum non sit causa < peccati > ex parte synderesis, sed ex parte liberi arbitrii eligendum est [*lire* : eligendo] contrarium illius ad quod synderesis mouet ; precipitatur autem per hoc quod synderesis non meretur nisi in actu liberi arbitrii, deficit aliquando pro parte lumen eius.

Ad tertium dicimus quod nec etiam demeretur ; unde non premiabitur nec punietur.

[IV]. Item queritur utrum possit in uiatore extingui.

Exodi V : « non minuetur quicquam », Glosa : inuiti etiam de more seruietis michi. Sed hoc non intelligitur nisi de synderesi murmurante.

Item. Non fuit extincta in Chayn qui desperatus est, Genes 4 : « maior est iniquitas ».

Item. Lumen est intellectui connaturale, quomodo ergo extingueretur ?

Item. Omnia naturaliter appetunt bonum, etiam bruta ; magis ergo et creatura rationalis.

Sed contra. Synderesis, ut dictum est, est rectitudo intellectus ;

sed rectitudine manente, ordinatus manet intellectus, et non est ordinatus in desperato ; ergo extinguitur synderesis.

Item. Si non est extincta in desperato uiatore, in dampnato homine, in malo angelo, que differentia extinctionis ? Si dicit quod non stimulat in bonum in quibuslibet illorum, sed remurmurat malo et pene et culpe in uiatore, quod non in dampnatis, adhuc restat differentia in dampnato et diabolo.

Solutio. Sicut ex predictis habitum est, in synderesi reperiuntur tria : rectitudo, lumen et iudicium ; unde appellatur quandoque lex, quandoque iudicatorium, quandoque conscientia. Dicimus ergo quod iudicium semper manet, lumen aliquando secundum quid extinguitur, et est uiator (*sic*) rectitudo, unde precipitatio.

Concedimus ergo quod in omnibus dictis extinguitur synderesis per partem ; in dampnatis [*lire* : uiatoribus] quantum ad hoc quod non stimulat in bonum comparatum ad gloriam, licet stimulet in bonum comparatum ad ueniam et remurmuret malo et absolute et comparate ad penam... Synderesis, immo liberum arbitrium, in dampnato extinguitur prorsus quantum ad bonum, sed remurmurat malo culpe utroque modo dicto. In diabolo autem extinguitur quantum ad bonum prorsus et quantum ad malum culpe absolute, actus enim peccandi ei placet, licet ei displiceat deformitas ; remurmurat autem in comparatione ad penam.

Vel dic quod in uiatore extinguitur quantum ad bonum gratie, non quantum ad bonum [*lire* : malum] pene ; in dampnato prorsus quantum ad bonum, non quantum ad malum culpe aut pene, in diabolo quantum ad bonum et etiam quantum ad malum culpe, sed non quantum ad malum pene.

Sic patet solutio ad ultimum... *Douai 434* t. II, p. 426b ; 367a-367b.

Après son exposé sur la syndérèse, la maître parisien aborde le problème de la conscience, déjà amorcé par ce qui précède.

La conscience est-elle une faculté ou un simple habitus ? Divers textes et arguments militent en faveur des deux opinions. Mais l'auteur va tout concilier.

La conscience peut être envisagée soit somme faculté, soit comme simple habitus, ou même comme l'acte de cet habitus.

Comme faculté, la conscience peut, à son tour, être identifiée soit à la syndérèse, soit au libre arbitre, selon que le conscience est innée ou acquise, naturelle ou délibérée. La conscience en effet peut d'abord être considérée comme le ***naturale iudicatorium***, jugement inné dictant le bien moral ; une simple différence la distinguera donc de la syndérèse : celle-ci envisage le bien moral comme digne d'être fait, ***dignitatem operis***, tandis

que la conscience innée connote l'idée d'obligation, ***debitum operis***. La conscience peut aussi être envisagée comme un jugement délibéré, ***deliberatiuum iudicatorium***, et dans ce cas elle s'identifie au libre arbitre ; une simple distinction de raison, ici encore, l'en séparera : le choix du libre arbitre envisage l'objet comme digne d'être réalisé, le jugement de conscience y joint la note d'obligation.

En tant qu'identifié à la syndérèse, la conscience est donc infaillible, comme celle-ci ; quand on dit que telle conscience pèche, on veut simplement dire qu'elle déchoit de son rang, ***praecipitatur***, par la faute du libre arbitre. Et l'on voit apparaître ici la comparaison qui sera souvent reprise : de même qu'on dit d'un cavalier qu'il tombe parce que c'est son cheval qui est tombé, de même on dit que la conscience innée ou syndérèse est tombée, parce que c'est le libre arbitre qui a succombé.

Mais, on l'a noté au début, la conscience peut être prise dans un troisième sens : elle n'est plus une faculté, mais un simple habitus ou un simple jugement émis par cet habitus. Elle est alors le jugement qu'on porte sur la moralité et l'obligation d'un acte en particulier [1].

Dans *Paris Nat. lat. 14726* on lit une question sur la consciene étroitement apparentée à celle de *Douai 434* qui vient d'être exposée.

La conscience est-elle la syndérèse ; est-elle un jugement de la raison ; est-elle le libre arbitre ? Après avoir apporté une objection contre chacune de ces opinions, l'auteur transcrit littéralement tous les arguments mis en avant par le maître parisien qu'on vient d'étudier.

Mais quelle solution va-t-il apporter ?

Il y a trois choses en nous, observe l'auteur : la raison qui délibère, la syndérèse qui précède cette délibération, la volonté qui la suit. La raison exerce deux fonctions : tantôt elle juge de ce qui est à faire, ***iudicium***, tantôt elle décide de faire ce dont elle a jugé, ***arbitrium***. Or, tandis que le libre arbitre n'est autre chose que l'union de cet ***arbitrium*** avec la volonté, la conscience

1. *Douai 434* t. II, p. 367b-368a. Pour l'édition de ce texte, voir la note suivante.

est l'union du *iudicium* avec la syndérèse. On peut donc définir la conscience : *credulitas faciendi uel non faciendi aliquid secundum iudicium rationis*, définition qui évoque celle qu'à Oxford Richard Fishacre proposait en ces mêmes années, comme nous le verrons ultérieurement.

L'auteur cependant propose une autre définition : *aliter potest dici secundum alios*. Or la doctrine de ces *alii* n'est autre que celle, reprise ici littéralement, de l'auteur rapporté ci-dessus dans *Douai 434* [1].

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 14726* f. 203vb-204ra et *Douai 434* t. II, p. 367^{b}-368^{a}.

Postea queritur de conscientia, de qua Rom. XIV : « omne quod non est ex fide », etc, Glosa : « omne quod fit contra conscientiam peccatum est ».

Queritur ergo quid sit conscientia. Quedam sunt uirtutes apprehensiue, quedam motiue. Queritur ergo utrum sit aliqua ex illis.

Si dicat quod est synderesis, contra : synderesis semper consulit bonum ; secundum autem conscientiam contingit errare ; ergo conscientia non est synderesis.

Si dicat quod conscientia est idem quod iudicium rationis, contra : uoluntas est principium meriti uel demeriti, similiter autem et conscientia ; ergo idem conscientia et uoluntas ; non ergo iudicium rationis.

Si dicat quod est liberum arbitrium uel uoluntas uel usus eius, contra : conscientia semper determinatur circa unum ; liberum uero arbitrium et uoluntas ad utrumque oppositorum se habet ; ergo conscientia non est uoluntas uel liberum arbitrium uel usus eius.

Item. Cum tria sint in anima : potentie, habitus et passiones, et conscientia sit in anima, erit aliquod horum. Passio non erit, cum semper permaneat, secundum quod dicitur quod scintilla conscientie non fuit in Cain extincta. Item habitus non, cum ipsa sit idem quod synderesis, sicut dicit Gregorius super illud Ezechielis I : « et facies aquile desuper ipsorum quatuor per hominem,

1. Nous publions ci-après le texte de *Paris Nat. lat. 14726*, f. 203vb-204ra. Du même coup nous publions le texte de *Douai 434* t. II, p. 367^{b}-368^{a}, puisque celui-ci est repris tout entier, avec d'insignifiantes variantes, par le manuscrit parisien ; et même les dernières lignes de celui-ci, qui manquent dans *Douai 434*, appartiennent certainement à l'original qu'a transcrit le copiste de celui-ci ; elles sont en effet la réponse aux objections qui, dans *Douai 434*, précèdent la *solutio* et y sont sans réponse. — Dans le texte qui va suivre, le texte de *Douai 434* se trouve donc intégralement *lin.* 17-59 ; 81-114 ; à l'auteur consigné dans le manuscrit parisien appartiennent les *lin.* 1-16 ; 60-82, 108-124 ; les *lin.* 114-124 sont empruntées (et peut-être aussi les *lin.* 1-14) à l'original qu'a transcrit le copiste de *Douai 434*.

uitulum, leonem intelligitur uis rationalis, concupiscibilis, irascibilis, preter hec autem et extra hec est quarta uis quam greci sinderesim uocant » ; ergo cum sinderesis sit potentia, et non habitus, conscientia non erit habitus, sed potentia.

Sed contra. Dicit Damascenus quod conscientia est lex intellectus nostri ; sed lex non est potentia, sed habitus ; ergo conscientia non est potentia anime.

Item. « Omne quod non est ex fide », Glosa : « id est contra conscientiam » ; ergo conscientia est fides, sed fides non est potentia ; ergo conscientia non erit potentia.

Item. I ad Tim. I : « finis precepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta », Glosa : « conscientia bona, id est spe bona » ; ergo conscientia est spes ; sed spes non est potentia ; ergo conscientia non est potentia.

Si dicat quod omnes iste auctoritates intelliguntur per concretionem, sic conscientia est lex ; id est potentia cui lex est concreta ; item fides, id est potentia cui fides est concreta, item conscientia est spes, id est potentia cui spes et concreta, contra : hec non sunt concreta uni potentie, ergo conscientia non est una potentia ; sed omnis potentia una est ; ergo nec etiam sic erit conscientia una potentia.

Item. Quicquid conscientia sit, uidetur quod circumeat omnes anime uires, rationalem scilicet, concupiscibilem et irascibilem. Dicitur enim Prou. *lire* : Eccles. 13 : bona est « substantia cui non est peccatum in conscientia ». Hoc autem non esset uerum, quia non circumiret conscientia omnem uim, si enim sumeretur tantum pro rationali, posset esse peccatum in concupiscibili aut in irascibili ; similiter si sumeretur pro concupiscibili, posset esse peccatum in rationali, ergo conscientia sumitur pro omni potentia anime ; ergo non est una.

Item. Qua ratione appellatur conscientia quandoque fides, quandoque spes, quandoque lex intellectus nostri ?

Item. Cuiusmodi est conscientia ? Si dicis : lex naturalis, sicut est : hoc facias alii quod tibi uis fieri, sed : lex naturalis semper recta est ; ergo et conscientia semper erit recta.

Item. Multorum conscientia aduersatur legi ; ergo conscientia non est lex.

Solutio. Nobis uidetur quod tria considerantur in nobis, scilicet sinderesis, ratio, uoluntas. Ratio sita est in medio ; uoluntas uero sequitur deliberationem rationis, sinderesis autem precedit deliberationem ; ratio uero ipsa deliberat. Ratio uero habet duo officia, scilicet iudicium faciendi aliquid uel non faciendi, et hoc dicitur iudicium rationis, uel iudicium utrum aliquid fiat uel non fiat et dicitur arbitrium rationis. Dicimus ergo quod sinderesis coniuncta iudicio rationis conscientia est ; uoluntas uero coniuncta arbitrio rationis liberum arbitrium est. Sinderesis ergo coniuncta iudicio

rationis, quando scilicet dictat aliquid esse faciendum uel non faciendum conscientia est, non ipsa sinderesis per se. Et ideo bene dicitur conscientia credulitas faciendi uel non faciendi aliquid secundum iudicium rationis. Concedimus ergo quod conscientia non est liberum arbitrium nec motus eius nec uoluntas.

Ad illud quod obicitur quod sinderesis non peccat, dicimus quod sinderesis absolute in se non peccat, sed annexa rationi bene potest peccare.

Item ad illud quod uoluntas est principium meriti etc, dicimus quod duplex est principium meriti, scilicet coniunctum operi sicut affectus, aliud separatum ab opere sicut est cognitio. Primo modo uoluntas est principium meriti uel demeriti, non tamen conscientia, et ideo conscientia non est uoluntas.

Aliter potest dici secundum alios quod conscientia quandoque sumitur pro ipsa potentia anime, quandoque pro habitu illius potentie uel actu. Secundum quod sumitur pro potentia, duplex est; quia quandoque est idem quam sinderesis, differens tamen ratione, quandoque idem quod liberum arbitrium, differens a libero arbitrio ratione.

Primo modo est conscientia naturale iudicatorium boni operandi, ut sumatur operandum communiter et ad faciendum et cogitandum et dicendum, sumatur etiam nominaliter sic : debiti et digni operandi ; conscientia autem respicit debitum operis, sinderesis uero dignitatem ; unde conscientia dictat illud quod iudicat operari quia debitum, sinderesis uero stimulat ad operandum illud quod iudicat quia dignum. Talis conscientia non errat, licet aliquando per defectum liberi arbitrii precipitetur absque peccato suo, sicut precipitatur absque peccato suo equitans si ceciderit equus sub eo. Secundum hoc conscientia est habitualis potentia in anima absque omni deliberatione iudicans et dictans operandum.

Secundo modo conscientia est deliberatiuum iudicatorium boni apparentis operandi, apparentis scilicet debiti ; secundum hoc conscientia idem est quod liberum arbitrium in substantia, differens ratione : liberum enim arbitrium dicitur ab operatione eligendi, conscientia uero eo quod dictat fieri debitum ; unde liberum arbitrium respicit apparentem dignitatem eius quod eligat fieri, sed conscientia apparentem tentionem. Secundum hoc iterum conscientia est potentia anime deliberatiua et errat frequenter.

Tertio modo sumitur conscientia pro habitu potentie uel actu.

Per hoc patet responsio ad auctoritatem Iohannis Damasceni, scilicet conscientia est lex, et loquitur enim de conscientia habitu, et non de conscientia potentia nisi secundum concretionem, et loquitur de illa que idem est cum synderesi.

Ad hoc quod obicitur de fide, dicimus quod hac similitudine appellatur ibi conscientia fides, quia sicut fides docet ea esse facienda que pertinent ad mores, ita et conscientia. Fides enim communiter ibi

sumitur secundum quod est de moribus ; non enim fides est solum de articulis, sed etiam de sacramentis et moribus sanctis ; unde ibidem dicitur in Glosa : « fides nostra uult ut homo agat quod bene intelligit esse agendum ».

Quod queritur de spe, dicimus quod spes conscientia appellatur, eo quod certitudo spei secundum conscientiam mensuratur. Unde ibidem dicit Glosa : « ille sperat qui bonam conscientiam contrahit ; quem uero pungit conscientia retrahit se a spe ».

Ad ultimum dicimus quod conscientia circuit omnes tres potentias anime, eis quid operandum sit dictando, sicut ligat ei imperando [1].

§ 2. — *Jean de la Rochelle.*

Dans sa *Summa de vitiis*, JEAN DE LA ROCHELLE a utilisé la Somme du chancelier Philippe [2]. Est-ce à dire qu'il l'ait exploitée pour notre question ?

Voici comment il introduit la question et expose les arguments qui militent pour et contre la thèse proposée :

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 4ra et *Troyes 1339* f. 11ra.

Sequitur de arbitrio, et quoniam arbitrium est iudicium rationis, queritur utrum ratio peccet ; utrum synderesis siue superior pars rationis peccet.

Circa primum, sic. Liberum arbitrium est ratio ; liberum arbitrium peccat ; ergo ratio peccat.

Item. Ratio quandoque errat in credendis ; sed errare in credendis est peccatum mortale ; ergo ratio peccat mortaliter.

Contra : omnis peccans indiscrete et irrationabiliter peccat ; ergo agit contra rationem ; ergo ratio non peccat.

Item. Dicit Aristoteles : intellectus semper uerus est, fantasia

1. De la même époque doit dater une autre question rapportée dans *Paris Nat. lat. 3804A* f. 209va-210ra. *Incipit* : Queritur quid sit conscientia. Ezechielis 1 : et facies aquile. *Explicit* : rei subiecte et accidenti. La conscience, écrit l'auteur, s'entend en quatre sens : elle s'identifie à la syndérèse, ou à son acte, ou encore à la raison pratique ou à son acte. « Conscientia quadrupliciter accipitur. Quandoque dicitur conscientia uis anime naturaliter iudicatiua faciendi uel non faciendi, et sic conscientia idem est quod sinderesis. Quandoque conscientia uis uoluntarie iudicatiua faciendi uel non faciendi ; et sic conscientia in substantia idem est quod ratio, sed ratione differt, quia ratio dicitur inquantum iudicat simpliciter, conscientia inquantum iudicat faciendum uel non faciendum. Quandoque dicitur conscientia iudicium prime uis. Quandoque iudicium secunde ». *Paris Nat. lat. 3804A* f. 209vb.

2. Voir *L'influence littéraire du chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930) 314-316.

uero quandoque uera, quandoque falsa ; ergo cum idem sit intellectus et ratio, numquam est error in ratione.

Ad hoc respondebitur forte per distinctionem : quoniam rationis due sunt partes, superior que eterna respicit, inferior que temporalia disponit, secundum Augustinum ; inferior peccat, superior uero nunquam.

Propter hoc sequitur questio difficilior, scilicet utrum pars rationis superior peccat.

Et uidetur quod non ; quia dicitur super I Ezechielis ubi loquitur de animalibus Glossa per hominem, leonem, uitulum, rationabilem, concupiscibilem, irascibilem intelligi uoluit : « quartam supra hec et extra hec tria ponunt quam Greci synderesim uocant, que scintilla conscientie in Chaym non est extincta, qua uirtute uicti uoluptatibus uel furore et ipsi interdum decepti rationis similitudine nos peccare sentimus, quam proprie aquile deputant, non se miscentem cum aliis tribus, sed ipsa errantia corrigentem ». Ex hoc uidetur quod synderesis non peccat, siue superior pars consientie uel rationis, cum non se admisceat peccatis aliarum.

Contra. In eadem auctoritate sequitur : « hanc quidem precipitare uidemus et amittere locum suum, ut quando homo sine pudore peccat, et dicitur ei : frons meretricis facta est tibi », Ieremie III. « Hic est spiritus qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus », VIII Rom. Nemo scit ea que sunt in homine nisi spiritus hominis qui est in illo. Ergo synderesis quandoque peccat.

Item. Eius est corrigere alias ; ergo si non corrigit quando necesse est, scilicet quando alie errant, obmittendo peccat.

Item. Ieremie II : « filii Mempheos et Thanneos (*sic*) constuprauerunt te usque ad uerticem » ; ibi Glossa Gregorii : constupratur anima usque ad uerticem quando corrumpitur in ea integritas fidei ; sed uertex anime nil aliud est quam superior pars rationis siue synderesis ; ergo in synderesi est peccatum.

Item. Dicit Boetius quod sensus non est potens iudicare de intelligibilibus nec de hiis que sunt in fantasia ; ergo nec fantasia de intelligibilibus ; ergo ille error qui dicit filium esse minorem patre non fuit in fantasia, sed in intellectu ; ergo fuit ibi peccatum.

Nous voilà loin du chancelier Philippe. Rien, en effet, au sujet de la nature de la syndérèse, la seule question traitée est celle de sa défectibilité. Nous sommes, de la sorte, ramenés aux thèmes de Hugues de Saint-Cher, de Roland de Crémone, de Guillaume d'Auxerre. Et à y regarder d'un peu près, on s'aperçoit que tous les détails de l'argumentation sont empruntés au seul Guillaume d'Auxerre, tout en reconnaissant qu'ils sont beaucoup mieux ordonnés que dans la source [1].

1. Voir *supra*, 123-125.

Lisons la solution que Jean de la Rochelle apporte au problème.

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 4ra et *Troyes 1339* f. 11ra.

Determinationem huius questionis ad plenum retinemus usque infra ubi queretur de conscientia. Tamen ponantur hic opiniones quorumdam magistrorum. Ad hoc enim est duplex opinio.

Quidam dicunt quod ratio peccat, sed synderesis non est ratio nec pars rationis, sed est quidam naturalis habitus in anima quo appetit bonum naturaliter et reprobat malum non per modum intellectus, sed per modum nature et ideo non est secundum eam meritum uel demeritum.

Sed contra eos est Glossa predicta Ieremie ubi dicitur : « hanc quandoque precipitari uidemus » ; et peccat.

Item. « Hic est spiritus qui pro nobis orat gemitibus inenarrabilibus » : hoc uidetur esse maxime meritorium.

Propter hoc dicunt alii quod synderesis est superior pars rationis et ipsa aliquando peccat ; in ista enim fuit peccatum Arii et Sabellii. Sed distinguunt, quia superior pars rationis duas habet uias : unam qua recipit a prima forma, de qua forma loquitur Augustinus dicens : mens immediate Deo supponitur ita ut, nulla interposita natura, ab ipsa ueritate formetur ; secundum hoc homo est imago Dei, in qua imagine uidet primum uerum ; in qua et uidet iustitiam ueram, mansuetudinem et cetera omnia que sunt iuris naturalis. Si hanc uiam teneret, nunquam peccaret. Unde Isaias 46, loquitur Deus peccatoribus : « redite preuaricatores ad cor », quasi diceret : ibi poteritis inuenire formam summi boni. Johannis 4, Dominus dicit Samaritane : « uoca uirum tuum », id est intellectum ; et Deuter. 30 et Rom. 5 : « prope est uerbum in ore tuo, prope est in corde tuo ». Habet etiam aliam uiam per quam suscipit ab inferiori, scilicet ab experimentis sensibilium ; secundum hanc uiam potest decipi per rationes sensibilium apparentes, ut Arius uolens metiri per rationes naturales eterna. Sic ergo superior pars rationis seipsam corrigit quantum ad uias diversas.

Ces *quidam* qui voient dans la syndérèse un *habitus naturalis* sont ceux-là mêmes que visait Guillaume d'Auxerre [1]. Quant aux *alii*, ils ne sont autres que Guillaume lui-même [2]. Ici donc encore, Guillaume d'Auxerre est la seule source de Jean de la Rochelle.

1. Voir *supra*, 124 note 2.
2. Voir *supra*, 125 note 1. Ajoutons que les textes bibliques apportés par Jean sont empruntés, eux aussi, à Guillaume d'Auxerre.

Et voici la réponse aux objections :

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 4ra et *Troyes 1339* f. 11rb.

Ad preobiecta ergo que monstrant quod ratio non peccat, respondetur ad primum sic : omne peccatum est contra rationem ; ergo nullum a ratione ; quoniam secundum diuersas uias utrumque uerum est.

Ad aliud distinguitur, quoniam intellectus dicitur duobus modis. Uno modo dicitur ipsa potentia, de qua non dicitur quod ipsa sit uera uel falsa. Alio modo ipsa acceptio potentie intellectiue que uariatur duobus modis : uno modo dicitur intellectus acceptio principiorum et hoc dupliciter : quantum ad intellectum speculatiuum, et sic intellectus est cognitio principiorum in qualibet facultate ; uel quantum ad intellectum practicum, et sic est intellectus cognitio iuris naturalis que sunt principia agendorum. Sicut enim in speculatiuis sunt quedam per se nota que sunt principia speculationis, ut : omne totum est maius sua parte, sic et in practicis sunt quedam per se nota que sunt principia operationis, ut : quod non uis tibi fieri, non facias alii. Alio modo dicitur acceptio conclusionum que accipiuntur secundum uiam superiorem, et sic intellectus earum semper est uerus ; aut secundum uiam inferiorem, et sic intellectus quandoque est uerus, quandoque falsus.

La réponse à la première objection ne fait que reprendre le texte de Guillaume d'Auxerre ; et la réponse à la seconde objection, tout en se détachant de la lettre de celui-ci, s'en inspire uniquement [1].

L'auteur nous a prévenu qu'il devait parler *ad plenum* de la syndérèse, dans sa question sur la conscience.

Jean s'y efforce de définir la conscience en elle-même, avant de s'enquérir de sa valeur obligatoire. Le mot conscience, écrit-il, peut s'entendre en trois sens. On peut d'abord l'identifier avec la partie supérieure de la raison qui s'appelle syndérèse ; c'est dans ce sens que saint Basile parlait déjà du *naturale iudicatorium*, avec cette simple différence de raison que la syndérèse envisage l'acte en tant que digne d'être posé, *dignum fieri* et la conscience le considère en tant qu'obligatoire, *debitum fieri*. On peut aussi entendre par conscience un habitus inné, infaillible, dictant ce qui est bien moralement ; et dans ce sens saint Jean Damascène parlait de *lex intellectus nostri naturalis*. En un troisième sens, celui que Jean de la Rochelle va adopter,

1. Voir *supra*, 126 note 1.

la conscience est l'opinion, *opinio*, que l'on se forme de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, opinion qui peut évidemment être erronée ; en ce sens, la conscience est un habitus acquis.

Il semble bien que, pour ce point, Jean de la Rochelle se soit inspiré, non de Guillaume d'Auxerre qui était muet au sujet de la conscience, ni du chancelier Philippe, mais du maître parisien consigné dans *Douai 434* [1]. On pourra en juger par la teneur même du texte.

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 14ra et *Troyes 1339* f. 32ra.

Conscientia accipitur multipliciter. Uno modo conscientia superior pars rationis que dicta est sinderesis ; Ezechielis 1 ubi loquitur de quatuor animalibus, Ieronimus dicit : « per hominem, uitulum et leonem intelligitur uis rationalis, concupiscibilis et irascibilis ; preter hec autem est quarta uis quam greci sinderesim uocant, que scintilla conscientie nunquam fuit extincta in Caym ». Ecce quod conscientia appellatur superior pars rationis. Secundum hoc diffinitur a Basilio naturale iudicatorium faciendi uel non faciendi ; sed differunt secundum rationem conscientia et sinderesis, nam sinderesis iudicat faciendum, id est dignum fieri, conscientia iudicat faciendum, id est debitum fieri.

Aliter dicitur conscientia habitus naturalis dictandi bonum et malum oppositus peccato. Unde Rom. 2 : « Si gentes naturaliter que legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia peccatorum ». Secundum hoc diffinitur a Damasceno : « conscientia est lex intellectus nostri naturalis opposita peccato ». Secundum hoc conscientia nunquam errat.

Tertio modo dicitur conscientia opinio habita de agendis uel non agendis, opinio dico formata de agendis, scilicet debitis fieri. Unde I Cor. 8 : « Quidam cum conscientia ydoli usque nunc quasi ydolotitum manducant, et conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur ». In hac significatione dicitur Rom. 14 : « Omne quod non est ex fide peccatum est », Glossa : « id est omne quod fit contra conscientiam ut credamus malum esse peccatum est ». Isto tertio modo est conscientia habitus acquisitus et frequenter erroneus in iudicando faciendum quod non est faciendum et e conuerso.

De conscientia ergo in hac ultima significatione queramus utrum liget [2].

1. Voir *supra*, 162-163, 166.

2. Jean de la Rochelle a quelques mots sur la syndérèse à la fin de sa *Summa de anima*. Il faut distinguer en l'homme trois espèces de biens : le bien moral, *bonum honestum* ; les jouissances corporelles, *bonum corporale*, et entre les deux, le bien naturel, *bonum naturale*, tel l'être, la vie sous ses formes fondamentales.

§ 3. — *Une question anonyme.*

Parmi ces premiers tâtonnements des théologiens signalons enfin une question anonyme : *utrum conscientia sit fides*, rapportée dans *Paris Not. Nouv. acq. lat. 1470* [1]. La conscience peut s'entendre en deux sens. D'abord, comme identique à la syndérèse ; avec toutefois cette différence de pure raison que la syndérèse contemple les lois éternelles et est ainsi soustraite à toute erreur, la conscience au contraire utilise cette connaissance pour régler la vie morale, ce en quoi elle peut être trompée par des représentations sensibles, comme ce fut la cas de Sabellius séduit par les apparences. En un second sens, la conscience est un habitus acquis, une *credulitas* ou *opinio* au sujet de ce qu'il faut faire. Nous nous mouvons ici dans le cercle des idées de Jean de la Rochelle ; l'exemple de Sabellius prouve en

Or, à chacun de ces biens, correspond en nous une inclination naturelle qui nous y porte. L'appétit sensitif, *sensualitas*, nous incline vers les jouissances corporelles ; la volonté naturelle, *voluntas naturalis*, nous porte vers les biens fonciers de notre vie végétative, sensitive, intellectuelle ; la syndérèse, à son tour, est l'inclination naturelle qui nous incline au bien moral et nous éloigne du mal : « Sicut habemus uim intellectiuam ordinatam ad uerum, sic uim intellectiuam motiuam ordinatam ad bonum. Notandum ergo quod est uis motiva triplex, ut natura boni triplex. Est enim ens motiuum supremum in summum bonum, quod dicitur synderesis ; et est motiuum in bonum infimum, quod dicitur sensualitas ; et est motiuum in bonum medium, quod dicitur uoluntas naturalis. Est enim bonum superius, bonum rationale quod dicitur honestum et bonum simpliciter, quod sua ui nos trahit et sua dignitate nos allicit. Et est bonum inferius, bonum corporale delectabile carni quod est bonum apparens siue secundum quid. Et est bonum medium quod est bonum naturale, quemadmodum esse, viuere, intelligere et sentire et quecumque sunt substantialia nature. Cum igitur affixus [*lire* : infixus] appetitus naturaliter sit inditus anime boni et honesti, ut uirtutum et operationum uirtuosarum ; est etiam infixus appetitus delectabilis carni, ut que circa cibos sunt et coitus delectationes, et iterum infixus appetitus et amor naturalis, scilicet essendi, uiuendi, sentiendi, intelligendi. Est enim synderesis uis naturaliter motiua et inclinans animam rationalem ad bonum honestum et remurmurans et retrahens ab inhonesto ; sensualitas vero est uis naturaliter mouens et inclinans ad corporis delectationes ; uoluntas uero est uis naturaliter mouens et inclinans ad bonum substantiale nature ». *Bruges Ville 39* f. 115va ; *Bruxelles Bibl. roy. 12014-41* f. 187vb. C'est vraisemblablement au chancelier Philippe que Jean aura emprunté l'opposition faite ici entre la syndérèse et la *sensualitas* ; mais plus nettement que Philippe, le maître franciscain range la syndérèse parmi les facultés appétitives ou motrices.

1. Le texte se lit deux fois dans ce même manuscrit, f. 7va et 13rb.

plus que l'auteur a lu Guillaume d'Auxerre. Quant à la loi naturelle ou *naturale iudicatorium*, l'auteur note que cette loi, avec ses deux règles fondamentales, est *id quod legimus*, tandis que la conscience est le moyen de la connaître, *id quo legimus*.

Gratia illius uerbi Rom. 14 : « Quod non est ex fide peccatum est », et glosatur conscientia pro fide, queritur utrum conscientia sit fides. Et uidetur quod sic per illam glosam.

Sed contra Augustinus, De ciuit. Dei, dicit quod conscientia est naturale iudicatorium insitum nobis quo quis quid iustum et quid iniustum sit discernit ; sed fides non est naturale iudicatorium ; ergo conscientia non est fides.

Item. Omnis homo habet conscientiam ; sed non omnis homo habet fidem ; ergo etc.

Item. Secundum Damascenum, conscientia est lex intellectus nostri, que est lex naturalis, non acquisita, sed fides acquisita est.

Item. Per Glosam que est super illud Rom. 2 : « cum gentes que legem non habent que legis sunt faciunt ipsi sibi sunt lex » dicit Glosa : « lex naturalis est qua quis intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum ». Sed hoc fit per conscientiam ; ergo conscientia est lex naturalis ; sed lex naturalis non est fides ; ergo etc.

Item. In Glosa super illud 1 Cor. 10 : « ut quid libertas mea iudicatur ab aliena conscientia », sumitur conscientia pro suspicione uel credulitate. Sed talis credulitas non est fides. Ergo etc.

Solutio. Ad hoc dicendum quod conscientia uno modo idem est quod sinderesis re, sed differt ratione. Sinderesis enim uis est in anima qua contemplatur leges eternas per quas cum ceteris uiribus de inferioribus disponit conuertendo se ad illas. Et sicut contingit quod habens medicine theoricam scientiam in iudicando quod contraria contrariis curantur, nunquam decipitur, tamen in aptando theoriam actioni potest decipi, nescit enim quandoque utrum morbus iste ex frigida aut ex calida causa proueniat, sic dico quod sinderesis per comparationem ad diuinas leges nunquam decipitur, sed secundum quod fantasiam uel sensum respicit a quibus per colligantiam anime ad corpus aliquando decipitur ; et hoc est quod dicitur precipitari, et hoc modo precipitata fuit in Sabellio. Igitur in uniuersali semper dicit summum uerum et bonum sequenda, et opposita eorum fugienda ; sed in particulari per amixtionem ad fantasiam in qua aliquid aliud quam uerum apparet — dicitur enim fantasia a phanos, quod est apparitio — ex hoc est quod aliquando precipitatur.

Hoc ergo modo idem sunt in re sinderesis et conscientia, sed differunt ratione, quia sinderesis dicitur inquantum leges eternas contemplatur, conscientia autem inquantum contemplata adaptat inferioribus ; et ex hoc est quod una errat, alia non. Et hoc modo sumit Augustinus conscientiam uocando eam naturale iudicatorium, et Damascenus similiter uocando eam legem intellectus.

Alio modo sumitur nomen conscientie pro habitu acquisito qui est credulitas uel opinio, et hoc modo sumitur in glosa super epistolam ad Rom. et ad Cor., ; et non est fides, sed sequitur ad fidem et ideo pro illa glosatur

Ad illud quod obicitur de lege naturali, dicimus quod differt a conscientia sicut illud quo legimus ab illo quod legimus ; per legem enim naturalem relucet in nobis summum ius secundum duas sui partes. Quia enim illud est ius a quo relegata est omnis malitia, habemus : quod non faciat alii quod sibi nollet fieri ; item quia est summe bonum, est sui diffusiuum, unde et habemus illud ius : quantum uultis ut faciant uobis homines etc ; que sunt due partes legis naturalis.

Ad illud : omnis homo habet conscientiam etc, dicendum quod si appellaret conscientiam, uerum diceret ; si pro habitu qui est circa licitum uel illicitum, non est uerum. *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1470* f. 7va et f. 13rb-13va.

Article II. — Alexandre de Hales. Le commentaire sur les Sentences. La Somme théologique. Leurs sources.

§ 1. — *Le Commentaire sur les Sentences.*

Dans le Commentaire sur les Sentences d'*Assise 189* où le P. F. Henquinet a le mérite d'avoir retrouvé l'œuvre authentique d'Alexandre de Hales [1], on lit les questions suivantes au sujet de la syndérèse : la syndérèse est-elle une faculté ou un habitus ; relève-t-elle de la raison ou de la volonté ; peut-elle pécher ; est-elle éteinte chez le pécheur et chez le damné ?

Questions que l'on retrouve chez le chancelier Philippe. Toutefois, à y regarder de plus près, l'on constate que la formule de ces questions chez Alexandre se rapproche davantage de celle d'un autre auteur, la maître parisien dont l'exposé est conservé à la fin de *Douai 434* [2]. L'impression se confirme en lisant les objections qui précèdent la solution des questions : nombre d'expressions d'Alexandre se retrouvent, non pas chez Philippe, mais

1. F. M. Henquinet O. F. M., *Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences enfin retrouvé*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, t. II, 1946, 359-382.

2. Voir *supra*, 159-162.

chez le maître parisien. Il est donc certain qu'ici Alexandre dépend de ce dernier ; mais comme pour d'autres questions il est lui-même certainement tributaire du Chancelier [1], on est invité à situer le Commentaire d'Alexandre après 1235.

Les solutions d'Alexandre simplifient celles de Philippe et du maître parisien.

La syndérèse est-elle une puissance ou un habitus ? — La syndérèse, répond le maître franciscain, peut être considérée formellement et matériellement. Formellement, la syndérèse est un habitus connaturel ; dans sa réalité concrète, *materialiter*, elle consiste en une lumière innée qui nous permet de discerner le bien moral.

Relève-t-elle de la raison ou de la volonté ? — La raison peut-être considérée comme telle, *ut ratio*, ou comme nature, *ut natura*. La syndérèse réside sans doute dans la raison comme nature ; mais elle est au-dessus de la raison comme telle.

Peut-elle pécher ? — Le péché relève du libre arbitre ; la syndérèse comme telle, étant au dessus du libre arbitre, ne pèche donc pas, pas plus d'ailleurs qu'elle ne mérite.

Peut-elle s'éteindre chez un pécheur ? — Elle peut s'éteindre en ce sens qu'elle peut ne plus stimuler au bien ; mais elle subsiste en tant qu'elle continue à protester contre le mal moral.

Et chez les damnés ? — Elle est éteinte beaucoup plus complètement ; car, non seulement elle ne stimule plus au bien, mais elle ne proteste plus contre le mal moral qu'est le péché, tout en protestant contre la peine subie en suite du péché.

Texte d'*Assise 189* (*In II. Sent.* d. 40) f. 85ra-85rb [2].

Utrum synderesis sit potentia uel pars rationis, uel non ; et utrum pertineat ad iudicium uel ad uoluntatem in libero arbitrio ; et utrum sit peccare secundum synderesim ; et utrum sit extincta in aliquo uiatore ; et utrum extincta in dampnatis.

Ad primum sic opponatur. Super illud : « facies aquile », 1 Ezechie-

1. Voir notre étude sur *Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 14 (1947) 95-96.

2. Le texte d'*Assise 189* est imparfait. Nous n'avons pu le corriger d'après l'autre témoin du texte *Londres Lambeth 347* ; car ici le texte du livre II s'arrête brusquement à la dist. 30. — Au sujet de ce dernier manuscrit qui nous paraît présenter une seconde édition du Commentaire, voir notre étude citée à la note précédente, p. 95.

lis : « plerique iuxta Platonem ad hominem et leonem et uitulum referunt ; quartam supra hec, quam greci synderesim uocant » ; et ita, cum cadit in diuidione cum potentiis, ipsa potentia erit.

Super illud : « custodite spiritum », 2 Malachie : spiritus qui interpellat pro nobis inenarrabilibus gemitibus syndersis est.

Super illud Ezechielis : « hic est spiritus », etc. Et ita uidetur quod synderesis sit potentia.

Ex parte cognoscitiue potentie est una potentia semper actu existens et cognoscens, ut patet in libro De anima, et non nisi uerum ; similiter ex parte potentie motiue erit quedam alia semper concupiscens bonum et detestans malum ; secunda autem non est nisi synderesis ; quare ipsa erit potentia.

Quod autem sit habitus, uidetur per Augustinum, 8 De ciuitate Dei : « Insinuit [*lire* : inseruit] Deus naturale iudicatorium ut quid sit iustum aut iniustum cognoscitur in libro lucis que ueritas dicitur, que ueritas in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando sed quasi imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et cera transfertur et non relinquit annulum ».

Johannes Damascenus, 4 libro : dicitur : « conscientia lex intellectus nostri sed immissio perniciosi, ⟨hoc est⟩, lex peccati superueniens membris carnis, per eam se nobis immittit ; lex igitur intellectus nostri congratulatur legi Dei. Lex autem peccati per legem que est in membris, scilicet concupiscentiam, repugnat legi intellectus. Spiritus autem suscipit nostram infirmitatem et tribuit uirtutem legi intellectus ». Sed Gregorius dicit quod idem est quod conscientia. Ergo cum conscientia sit habitus, et synderesis habitus erit.

Ad primum dicendum quod synderesis dicitur materialiter et formaliter : ⟨formaliter⟩ ut cum dicitur habitus connaturalis, et materialiter cum dicitur iudicatorium innatum. Anima enim, cum non omnino sit destituta a bono, ita quod adiutorium. (*sic*) Contra fomes est declinans deorsum a natura corrupta, ita synderesis sursum in quibus non est extincta aut precipita⟨ta⟩ ; et quemadmodum in sensu est quoddam lumen materiale ad uidendum et in intellectu ad intelligendum uerum, propter quid in ui motiua non esset lumen ad bonum, semper a malo declinans ?

Quod synderesis sit pars rationis uidetur. Super illud : « remansi », 1 Iob : unus fugit, id est rationis discretio ad animam redit que amissa nuntiat ut quod preoccupata mens perdidit afflicta recipiat ». Sed hoc pertinet ad synderesim.

Et ita ipsa est ratio uel pars rationis.

Augustinus, De anima et spiritu : « tota substantia anime in hiis tribus plena et perfecta consistit, scilicet in rationabilitate » etc, tamquam quadam sui trinitate ; et ita cum synderesis sit ⟨pars anime⟩, erit reducibilis ad aliquod illorum ; non nisi ad rationabilitatem, et ita ut prius.

Quod synderesis pertineat ad uoluntatem : Iohannes Damascenus :

« oportet scire quod anime naturaliter insita appetituia eius quod est secundum naturam et omnium substantialiter que nature adsunt contentiua uoluntas ». Sed illud pertinet ad synderesim. Ergo synderesis pertinet ad uoluntatem.

Dicendum quod ratio considerari potest ut est ratio, uel ⟨ut⟩ est natura quedam. Primo modo est synderesis supra rationem et non in ratione. Secundo modo est in libero arbitrio quam (?) supra rationem.

Sicut et alii boni. Est bonum in genere, de quo habetur 36 dist ; et est bonum simpliciter de quo hic ; et est bonum per se de quo in fine huius dist. Similiter autem et malum quatuor modis dicitur. Nota quod est bonum in se quando uestitur omnibus cricumstantiis preter finem. Bonum autem simpliciter est quando ex fide dirigent intentionem et caritate informante affectum. Bonum autem in genere est actus existens in debita materia, ut uestitum circumstantiis.

Utrum contingit peccare secundum synderesim.

Gregorius : conscientia aliquando est recta, aliquando erronea ; sed conscientia est synderesis ; ergo cont ngit ipsam rectam et erroneam esse

Gregorius : « hanc conscientiam, cum impius in profundum peccati uenerit, uidemus precipitari » ; et ita cum ipsa precipitetur, contingit secundum potentiam peccatum esse.

Tota anima punitur ; ergo ipsa tota prius merebatur ; et ita secundum synderesim est peccatum.

Super 1 Ezechielis : syndereseos est corrigere errata. Ergo ipsius non est errare. In eodem : « hec est sententia conscientie que in chain non potuit extingui » ; ergo lucet et ardet, et ita semper opponitur tenebre, et ita peccato.

Utrum extinguatur synderesis in uiatore aliquo.

Super non minuatur, 5 Exodi, Interlinearis : « inuiti etiam de more seruientis michi » ; et ita, synderesi murmurante. seruiet michi liberum arbitrium.

Psalmus : « corrupti sunt et abominabiles », Glosa : « ab omni ui rationis priuati sunt ». Aut ergo synderesis non est uis rationis : aut extinguitur.

Super psalmum : « quadraginta annis », Glosa : « per quem non debent errare, errauerunt ». Sed hec est synderesis.

Quod enim synderesis non extinguitur in dampnatis, patet ultimo Isaie : « uermis eorum non morietur », id est conscientia remordens que est synderesis.

Bernardus in libro arbitrio : « Si optio daretur eis, mallent omnino peccare, quod malum est, quam penam sustinere quod iustum est » ; et ita synderesis extincta est.

Quod autem synderesis non extincta sit in diabolo, uidetur : Dionysius De diuinis nominibus : non est in eis mutatum totum bonum ; sed ipsi dato toto bono ceciderunt et datas eis angelicas donationes

nunquam fuisse commotas dicimus, sed sunt integri et clarissimi, et si non ipsi uident participantes boni suas conspectiva uirtutes in eodem quod sunt et ex optimo sunt bonum et optimum concupiscunt, scilicet esse, uiuere et intelligere que sunt existentia». Ergo in illis synderesis non est ex toto extincta.

Ad primum dicendum quod secundum synderesim est precipitari; sed secundum liberum arbitrium proprie peccare est. Unde dicendum quod secundum synderesim ⟨homo⟩ non meretur per se, sed ipsa in libero arbitrio meretur; et similiter unaqueque alia uis.

Ad aliud dicendum quod extinguitur in uiatore secundum aliquid, et secundum aliquid non; quoniam synderesis semper remurmurat malo, et sic non extinguitur; sed non semper stimulat ad bonum, unde secundum illam partem extinguitur in uiatore.

Ad aliud dicendum quod in diabolo extincta est dupliciter, quoniam numquam remurmurat malo nec unquam stimulat ad bonum. Sed tamen secundum hoc non est extincta quin semper murmuret malo pene.

§ 2. — *La Somme théologique.*

La Somme théologique dite d'Alexandre de Halès présente concernant la syndérèse et la conscience deux exposés dont il aut respecter l'individualité.

Le premier se lit à la fin de la *I*ª *II*ªᵉ, immediatement avant le traité *De corpore humano*, dont on nie à bon droit l'authenticité. La partie du premier exposé, relative à la syndérèse, est étroitement tributaire du chancelier Philippe. Même division du traité [1]; mêmes arguments pour et contre les thèses proposées, reproduites souvent dans le même ordre et jusque dans les mêmes termes. Mais l'on reconnaîtra que, dans la solution des questions, l'auteur, comme d'ailleurs Alexandre de Halès dans son Commentaire, a eu le souci de clarifier et de simplifier les exposés souvent subtils du Chancelier.

La syndérèse est-elle une faculté ou un habitus ? La réponse ici est celle de Philippe : la syndérèse n'est ni l'une ni l'autre ; mais l'une et l'autre à la fois : *potentia habitualis* [2].

1. Primo queritur utrum synderesis sit potentia vel habitus; secundo, si est ratio vel voluntas vel differens potentia ab iis; tertio utrum secundum eam contingat peccare; quarto utrum contingat eam extingui uel non extingui; quinto, si extinguitur in parte, secundum quem actum extinguitur et in quibus extinguitur. ALEXANDRI DE HALES, *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 2, 1928, nº 416, p. 491. Voir *supra*, 140, le texte du Chancelier.

2. Synderesis nec tantum sonat in potentiam, nec tantum in habitum, sed in potentiam habitualem, ut notetur habitus naturalis, non acquisitus. *Ibid.* nº 417, p. 492.

La syndérèse est-elle identique à la raison ou à la volonté, ou bien serait-elle différente de ces deux facultés ?

En cette seconde question, l'auteur est moins servile, et manifestement il veut libérer son exposé des subtilités de Philippe.

Tout d'abord, il discute séparément les deux questions : la syndérèse est-elle identique à la raison ; est-elle identique à la volonté [1] ? Il apporte d'ailleurs des arguments que l'on ne rencontre pas chez le Chancelier [2]. Ensuite, la solution est considérablement simplifiée. La syndérèse, écrit-il, est à la fois raison et volonté. Raison d'abord ; non point raison qui pousse à l'action, mais raison qui juge, et qui juge de la moralité des actes ; ce n'est toutefois point la raison délibérée, mais la *raison naturelle* ; et en ce sens l'on peut dire avec la Glose que la syndérèse est au-dessus de la raison ; entendez : la raison naturelle est au-dessus de la raison délibérée [3]. Mais la syndérèse est aussi volonté, non sans doute volonté délibérée, mais *volonté naturelle*. Et à la suite de Philippe, l'auteur remarque que la volonté naturelle a plus d'extension que la syndérèse, puisque celle-ci ne s'intéresse qu'aux actions humaines [4].

1. On se rappelle que Philippe n'avait pas posé cette dernière question. Voir *supra*, 145.

2. Tel cet argument qui tend à prouver que la syndérèse est identique à la raison : « Tertio de libero arbitrio (Augustinus) : ante omne meritum boni operis, non est parum accepisse naturale iudicium quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati. Sed hoc naturale iudicium est syndereseos ; est enim *naturale iudicatorium*, sicut dicit Basilius : Iniacet nobis iudicativum id est discretivum vitandi et eligendi. Erit ergo synderesis ipsa ratio, cum iudicativum in nobis ratio dicatur ». *Ibid.* nº 418, p. 492.

3. Ratio dicitur multipliciter. Uno modo secundum quod ratio dividutur ex opposito contra sensibilem vim ; et hoc modo synderesis pertinet ad rationem et dicitur ratio. Sed ratio secundum quod sic dicitur, accipitur multipliciter ; nam ratio dicitur cognitiva et motiva. Secundum vero quod cognitiva, potest dici dupliciter vel inquantum est iudicativa credibilium vel operabilium quae pertinent ad bonos mores, vel inquantum est iudicativa cognoscibilium quae non pertinent ad mores. Et hoc ultimo modo, non pertinet synderesis ad rationem. Primo autem modo accepta, ratio adhuc dicitur dupliciter : vel inquantum est naturalis, vel inquantum est deliberativa ; prout est naturalis, dicitur synderesis ; sed non prout est deliberativa. Per haec patet solutio ad ea quae obiciebantur. Nam ratio contra quam dividiur synderesis, sicut dicit Gregorius [*lire* : Ieronymus], dicitur ratio deliberativa. *Ibid.* nº 418, p. 493.

4. Ad hoc quod quaeritur utrum sit voluntas, dicendum quod sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synderesis

La syndérèse est-elle sujette à pécher ? Ici encore, notre théologien transcrit presque littéralement chez Philippe les arguments pour et contre le thèse ; mais en revanche, il simplifie la solution du Chancelier : *non est secundum synderesim peccare*, se contente-t-il de répondre [1]. Et la raison est connue : la raison naturelle, la volonté naturelle, et partant la syndérèse, échappent aux erreurs de la raison et de la volonté délibérées [2]. Si donc la Glose affirme que la syndérèse déchoit de son rang, ce n'est point en ce sens qu'elle pèche, car elle ne peut point pécher ; mais en ce sens qu'elle n'atteint pas son but qui est d'incliner au bien et de détourner du mal [3].

Quant à la dernière question : la syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme, non seulement l'auteur reprend, et souvent à la lèttre, les arguments pour et contre la thèse apportés par Philippe, mais, dans la solution, il n'ajoute rien au Chancelier [4].

A la suite de cet exposé sur la syndérèse, la Somme d'Alexandre présente un traité sur la conscience qui prend, du moins dans ses cadres, une ampleur inconnue aux essais antérieurs [5].

autem est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem quod voluntas deliberativa. Voluntas tamen naturalis communior est quam sit synderesis ; nam voluntas naturalis se extendit ad ea quae sunt meriti vel praemii et ad ea quae non sunt meriti vel praemii ; synderesis autem coarctatur solum circa ea quae sunt meriti vel praemii. *Ibid.* n° 418, p. 493.

1. *Ibid.* n° 419, p. 494.

2. Non enim ratio peccat inquantum naturalis, sed solum inquantum est deliberativa. *Ibid.* n° 418, p. 493.

3. Praecipitari dicitur duobus modis. Uno modo dicitur praecipitari ruere in peccatum et cadere a statu gratiae, et hoc modo solum liberum arbitrium dicitur praecipitari. Alio modo dicitur praecipitari retardari a suo effectu sive non consequi suum effectum, et hoc modo dicitur (synderesis) praecipitari. Est enim duplex effectus eius, scilicet illuminare ad bonum et retrahere a malo, remurmurando contra peccatum sive etiam stimulare ad bonum. *Ibid.* n° 419, p. 494.

4. Voir *supra*, 153-156. Quatre fois en cette question de la syndérèse, Alexandre attribue à saint Grégoire la glose de saint Jérôme sur Ezéchiel ; c'est qu'en ces passages, il copie Philippe. Une fois néanmoins (*ibid.* n° 420, p. 495), il l'attribue à son vrai auteur, c'est qu'en cet endroit, il ne s'inspire pas du Chancelier.

5. Voici en effet le titre des 6 articles consacrés à la conscience : 1. utrum conscientia sit potentia vel habitus ; 2. utrum conscientia sit habitus naturalis vel acquisitus ; 3. utrum conscientia sit habitus cognitivus vel motivus ; 4. utrum conscientia semper sit in actu ; 5. utrum conscientia sit idem quod lex naturalis ; 6. utrum conscientia sit idem quod synderesis. *Ibid.* n°s 421-426, p. 496-500.

L'auteur ne se demande pas si la conscience est un acte ; toute la question est de savoir si elle est une faculté ou un habitus.

Le mot conscience, répond-il, peut désigner trois choses : tantôt l'objet dont nous avons conscience, *id quod conscimus*, et dans ce sens manifestement la conscience n'est ni faculté ni habitus ; tantôt ce par quoi nous avons conscience, *id quo conscimus*, et ainsi entendue la conscience est un habitus, au même titre par exemple que la science ; tantôt enfin la faculté qui sert de support aux divers objets dont nous avons conscience, *potentia habens illud quod conscimus*, et c'est ainsi qu'on dit d'une règle de conduite qu'elle est inscrite dans notre conscience [1].

Il n'est pas question dans ce premier article de la conscience comme acte ; toutefois aux articles suivants [2], on lit, en passant et sans qu'on s'y attende, que la conscience est aussi une *quaedam acceptio rationis*. Quoi qu'il en soit, ce dernier sens ne peut être principal aux yeux de l'auteur ; car dès le début de l'article deuxième, il est supposé que la conscience est un habitus.

Cet habitus est-il inné ou acquis ? De même, répond notre théologien, que l'on parle de science habituelle et de science actuelle, de même on peut parler de conscience habituelle et de conscience actuelle. La première est un habitus inné, la seconde un habitus acquis [3].

L'habitus de la conscience relève-t-il de la faculté cognitive ou de la faculté motrice ? De l'une et de l'autre à la fois ; car la conscience est à la fois connaissance et ordinatrice de l'action [4].

Quels rapports relient la conscience à la syndérèse et à la loi naturelle ? L'auteur tend visiblement à souder la conscience à la syndérèse, *plus enim conscientia se tenet a parte synderesis*

1. Conscientia tripliciter accipitur. Aliquando enim accipitur pro eo quod conscimus, et sic conscientia nec est potentia nec habitus, sicut nec scibile in anima proprie dicitur potentia vel habitus, et sic accipitur a Joanne Damasceno, cum dicitur : conscientia est lex nostri intellectus. Aliquando vero accipitur pro eo quo conscii sumus, et sic dicitur habitus, quo scilicet conscimus... Tertio modo accipitur conscientia pro ipsa potentia habente vel recipiente illud quod conscimus, secundum quod dicitur quod lex mentis nostrae scripta est in conscientia, et sic dicitur conscientia naturalis potentia animae. *Ibid.* art. 1, n° 421, p. 496.

2. *Ibid.* art. 2, 3, 6.

3. *Ibid.* art. 2, n° 422, p. 497.

4. *Ibid.* art. 3, n° 424, p. 497-498.

si dans sa partie inférieure la conscience se rattache à la raison et de ce chef est faillible, dans sa partie supérieure elle touche à la syndérèse et participe à son infaillibilité ; l'erreur est donc accidentelle à la conscience, *quod erret, hoc non est de se* [1]. Quant à la loi naturelle, la conscience s'en distingue comme l'habitus d'une science se distingue du principe même de cette science; à ce titre la loi naturelle est donc le principe directif de la conscience, de même qu'un axiome est le principe de la science qu'on peut en avoir [2].

Si l'on veut s'enquérir de la source éventuelle de ce dernier traité, il sera inutile de s'adresser au chancelier Philippe qui a à peine effleuré le sujet ; mais on peut aisément la déceler.

Qu'on lise dans *Toulouse 737*, parmi les nombreuses questions de maîtres franciscains, la question consignée aux f. 145ra-146rb [3].

1. Conscientia habet duo in se : unum, quod est sicut supremum, et quoad hoc coniungitur ipsi synderesi, et dicit habitum naturalem ; et aliud, quod est inferius, et sic coniungitur magis rationi, et sic dicit rationem acceptionis [*lire plutôt* : rationis acceptionem]... et sic recipit errorem et perturbationem et huiusmodi similia. A parte enim inferiori bene potest accidere error ; tamen quod erret, hoc non est de se : plus enim se tenet ex parte synderesis, quae potentia habitualis dicitur. *Ibid.* art. 6, nº 426, p. 500.

2. Haec differunt quemadmodum aliquod principium, quod facit scire aliquam conclusionem, et scientia illius principii. Lex enim naturalis scripta est in corde : unde est sicut quoddam scibile quod dirigit potentiam intellectivam ad motum, prout habet in se rationem cogniti. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis. *Ibid.* art. 5, nº 425, p. 499.

3. Le P. Fr. Pelster a découvert le même texte, mais incomplet, dans *Münster Univ. Bibl. 257* f. 52ra-53vb. *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1258*, dans *Scholastik* 5 (1930) p. 50. — Voici le début de cette question qui donne la répartition des articles : « Quesita sunt primo de conscientia tria principaliter : primum est quid sit ; secundum de comparatione eius ad sinderesim et ad legem naturalem ; tertium est utrum possit omnino extingui in homine aliquo uiatore aut dampnato. Circa primum quatuor queruntur. Cum enim dicat Philosophus in Ethicis quod tria sunt in anima, potentia, passio et habitus, et conscientia sit de numero eorum que sunt in anima et satis manifestum sit ipsam non esse passionem, queritur hic primo utrum sit potentia aut habitus. Et supposito quod sit habitus, queritur secundo utrum sit habitus cognitiuus aut motiuus. Quo habito, queritur tertio utrum sit habitus naturalis an acquisitus, aut in parte talis et in parte talis. Quarto utrum iste habitus semper sit in suo actu uel non ; et si non, cum aliquando uideamus ipsum esse in suo actu et ita secundum hoc sit ibi reductio de potentia ad actum, per quid fiat ista reductio, quia secundum quod uult Philosophus, omne quod reducitur de potentia ad actum reducitur per aliquod esse actu.

La plupart des articles de cette question anonyme sont repris par la Somme, en termes identiques ou peu s'en faut. La différence toutefois est assez sensible à l'article premier où l'auteur se demande si la conscience est une puissance ou un habitus. On peut entendre par conscience l'objet même dont nous avons conscience, *id quod conscimus* ; il est clair qu'ainsi envisagée, la conscience n'est ni faculté ni habitus. On peut aussi entendre par elle ce par quoi nous avons conscience, *id quo conscimus*. Mais par ces derniers mots, poursuit l'auteur, on peut désigner soit l'habitus inné de la syndérèse qui ne nous porte qu'au bien, soit — et en ceci notre auteur diffère de l'auteur de la Somme — une *quaedam acceptio rationis* qui, selon qu'elle se porte en haut ou en bas, est bonne ou mauvaise, vraie ou fausse, pure ou impure. L'auteur note que c'est là l'acceptation la plus commune, *communius*, du terme conscience, et observe pour finir que les différences entre conscience bonne ou mauvaise, vraie ou fausse ne viennent pas de la conscience elle-même, mais plutôt de la raison qui est faillible.

Texte établi d'après *Toulouse 737* f. 145ra et *Münster Univ. Bibl.* 257 f. 52rb-52va.

Nomen conscientie tripliciter accipitur. Sicut enim fides aliquando accipitur pro ipso credito, secundum quod dicit Augustinus quod fides Christi in corde tuo est, aliquando autem pro eo quod [*lire* : quo] credimus, ita dicimus quod conscientia aliquando accipitur pro ipso conscito, quemadmodum et scientia que intelligitur in conscientia, aliquando accipitur pro ipso scito. Et secundum hoc accipitur a Joanne Damasceno, cum dicit ipsam esse legem intellectus nostri : in ipsa enim conscientia scribitur hec lex. Et hoc modo conscientia non dicitur nec potentia nec etiam habitus, proprie accipiendo hoc, sed potius illud quod est datum cum ipsa potentia.

Alio modo accipitur pro eo quo conscimus.

Sed hoc dupliciter. Uno enim modo dicitur habitus superior in nobis, qui naturalis est et creatus [*lire* : concreatus] ipsi anime, et sic solummodo est respectu boni. Et sic uerum est quod quicquid est per se contra conscientiam prout huiusmodi est uel est peccatum uel ordinat ad peccatum, et secundum hoc dicit Gregorius [*lire* :

Circa primum sic ». Si l'on compare la suite des articles de *Toulouse 737* avec celle adoptée dans la Somme Théologique (voir *supra*, 180 note 5), on remarquera que la Somme a interverti l'ordre des articles 2 et 3 ; de plus, la Somme n'a pas repris le dernier article *utrum possit omnino extingui*, ce qui s'explique par le fait que la Somme, dans les pages précédentes relatives à la syndérèse, avait déjà traité le même problème (nº 420) en s'inspirant du chancelier Philippe.

Ieronimus] super illud Ezechielis I : quatuor facies habebant, quod sinderesis est scintilla conscientie ; sic enim est habitus naturalis rationis superioris.

Alio modo accipitur communius secundum quod extenditur ad conscientiam mundam et immundam... similiter et ad conscientiam bonam et malam... et ad conscientiam perturbatam et serenam siue tranquillam... et ad conscientiam rectam et erroneam. Et secundum hoc non supponit habitum naturalem, nec etiam proprie nominat habitum, sed potius dicit quamdam acceptionem rationis ; et secundum quod conuertitur ad superius in ratione, dicitur bona, munda, tranquilla, non erronea, secundum quod ad inferius erronea, immunda, mala, perturbata ; unde huiusmodi contrarie differentie conueniunt ei non ex parte sui, sed potius ex parte rationis quam contingit esse rectam et non rectam.

Au sujet de l'*acceptio rationis*, on a pu voir que non seulement elle est mieux à sa place dans la question anonyme que dans la Somme — ce qui plaide en faveur de la priorité de cette question — mais encore que la Somme se refuse à y voir un sens principal ou plus usité, puisqu'elle l'a remplacée par cette *potentia habens illud quod conscimus* qui n'a rien de commun avec elle.

Dans le même *Toulouse 737*, cette question anonyme, source du premier exposé de la Somme d'Alexandre, est suivie de cette autre question *Quesita sunt adhuc quedam de conscientia* (f. 146rb-147vb). Deux fois l'auteur renvoie à un exposé précédent qui ne peut guère être que celui dont il vient d'être question [1]. Il doit donc s'agir d'un même auteur complétant un premier exposé par six nouveaux articles dont le premier seul intéresse notre sujet [2] : *quare conscientia plus aptatur fidei et spei quam aliis uirtutibus*. On peut entendre par foi, répond l'auteur, la vertu qui porte ce nom, la ferme adhésion de la raison aux vérités à croire et surtout à la Vérité première ; ainsi entendue la foi est étrangère à la conscience. Mais on peut aussi entendre par

1. On lit dans *Toulouse 737* f. 146rb : « cum enim, ut dictum est superius, conscientia sit habitus rationis naturalis ». Ces mêmes termes se retrouvent *ibid.* f. 145ra (voir *supra*, 182 note 3). De même f. 146va : « et ideo dictum fuit superius quod est cognitiuus habitus inclinatiuus rationem ad motum », expression qu'on retrouve *ibid.* f. 147rb.

2. Les autres articles visent surtout la valeur obligatoire de la conscience et seront étudiés *infra*, 356.

foi la simple adhésion ferme de la raison à un objet quelconque ; dans ce sens plus générique, cette *firma credulitas* peut évidemment s'entendre de la conscience aussi bien que de la foi. Il faut en dire autant de l'espérance qui a ceci de commun avec la conscience que toutes deux inclinent au bien.

A cette occasion, l'auteur se demande pourquoi la conscience ne se rapproche pas davantage de la prudence que de ces deux vertus théologales. Et l'auteur de répondre : la conscience dirige la raison envisagée *ut natura*, la prudence dirige cette même raison *ut ratio*. Dans le même ordre d'idées, on distingue la *sinderesis* et la *proheresis*. Ainsi donc, conclut notre théologien, conscience et prudence sont choses disparates plutôt que connexes.

Respondeo. Fides dupliciter accipitur.

Uno modo prout est uirtus ; et sic non solummodo dicit firmam adherentiam potentie cognitiue circa credibilia, sed etiam assensum prime ueritati super omnia. Et sic dicitur ad Hebreos II quod « fides substantia rerum sperandarum » etc. Et secundum hoc concedimus quod conscientia non adaptatur fidei nec e conuerso.

Alio modo accipitur fides solummodo pro firma adherentia que est ipsius potentie cognitiue circa aliquod cognoscibile, et sic fides nichil aliud est quam firma credulitas. Et potest accipi pro conscientia. Unde sensus est : quod non est ex fide est contra conscientiam, id est contra firmam credulitatem. Utrique enim scilicet tam conscientie quam fidei contingit firmiter adherere seu firmiter credere. Cum ergo fides accipitur pro conscientia, non accipitur secundum totam sui rationem, secundum quod uirtus dicitur ; quia tamen in actu generali predicto conueniunt, accipi potest hec pro illa. Nichilominus tamen bene uerum est quod ad hoc quod aliquis habeat bonam conscientiam, exigitur quod habeat fidem uirtutem ; non tamen hec, prout huiusmodi est, est idem quod conscientia.

Eodem modo dicimus quod conscientia aptatur spei ratione eius quod conueniunt in quodam actu generali, quia sicut de ratione spei est extensio ad bonum, sic de ratione conscientie, scilicet firmiter adherere alicui cognoscibili siue firmiter credere et inclinare ad motum siue mouere ad bonum, et ideo dictum fuit superius quod est cognitiuus habitus inclinatiuus rationis ad motum ; quia ratione primi conuenit cum fide, ratione uero secundi cum spe, ideo plus adaptatur conscientia fidei et spei quam ceteris uirtutibus.

Ad id ergo quod primo obicitur in contrarium de prudentia intelligendum est quod ratio potest considerari dupliciter ; uel ut est deliberatiua et sic est ut ratio ; uel ut est natura quedam, et utroque modo habet habitum quo dirigitur in proprium actum. Conscientia

uero est habitus quo dirigitur ut est natura quedam in actum proprium ; prudentia, quo dirigitur ut est ratio ; ex quo apparet quod quasi per disparationem se habent prudentia et conscientia, non que est de conscientia et fide et spe, ut uisum est superius ; et ideo etc. Et nota quod sinderesis similiter se tenet ex parte rationis prout ratio est natura quedam ; proheresis uero ut est deliberatiua. Per hoc idem patet quomodo differunt discretio boni <a> malo et electio boni et detestatio mali prout sunt in conscientia et in prudentia ; sunt enim in conscientia ex natura, in prudentia ex deliberatione. *Toulouse 737* f. 145rb-146va.

Plus loin, la Somme théologique d'Alexandre présente au sujet de la syndérèse et de la conscience un exposé tout différent. Nous sommes ici dans le traité des lois. On connaît la définition soi-disant augustinienne du libre arbitre qui a préoccupé tout le moyen âge : *facultas rationis et voluntatis*. Or, par définition, la loi règle le libre arbitre. Et voici comment à ces trois mots de la définition, vont se rattacher loi naturelle, syndérèse et conscience. La loi naturelle, lisons-nous ici, s'attache directement à la *facultas* dont elle règle la liberté d'action [1]. Indirectement elle s'attache à la *ratio* et à la *voluntas* ; la loi naturelle, en effet, fait connaître à notre raison ce qu'il faut faire, or c'est par la conscience qu'elle remplit ce rôle ; elle excite ensuite notre volonté à réaliser le bien ainsi perçu par la conscience, et c'est là le rôle de la syndérèse. Ici donc la conscience se distingue nettement de la syndérèse, comme le jugement de la raison se distingue de l'inclination de la volonté [2].

On ne voit pas le moyen de concilier ce nouvel exposé avec l'exposé géminé que nous avons rencontré plus haut.

1. ALEXANDRI DE ALES, *Summae theologiae pars tertia*, Venetiis, 1575, q. 27 (de lege naturali) membro 2 art. 1.

2. Lex naturalis non est conscientia nec synderesis, licet extendendo conveniant in hoc quod est regulare. Differunt tamen, quoniam lex proprie est regula facultatis et primo et per se ; mediante autem conscientia est regula rationis, quoniam conscientia ex lege formatur ; mediante vero synderesi, quae est scintilla conscientia, est regula ipsius uoluntatis. Lex enim primo modo arctando facultatem dictat in faciente quid faciendum et quid non ; quoniam in faciente est flexibilitas ad bonum vel malum, lex autem dictat ei bonum faciendum et malum vitandum. Post hoc sequitur indicium in ratione, et sic formatur conscientia. Ulterius, facto iudicio quod sic debet esse, deinde sequitur synderesis quae est scintilla conscientiae, quae stimulat voluntatem ad bonum faciendum. *Ibid.* art. 3

Ce second exposé est, de fait, emprunté à une autre source, signalée dans l'étude antérieure sur la loi naturelle. Il s'agit du *Tractatus de legibus et praeceptis* repéré par le P. F. M. Henquinet [1].

ARTICLE III. — L'EXPOSÉ DE GAUTHIER DE CHATEAU-THIERRY († 1249)

Toulouse 737 contient aux f. 48rb-54vb une longue question sur la conscience, avec cette inscription marginale *Questio de conscientia magistri Gualterii concellarii parisiensis* [2]. Il s'agit de Gauthier de Château-Thierry qui fut chancelier de 1246 à 1249. Rien cependant n'indique que son exposé date précisément de ces années.

Ce traité, un peu filandreux, vaut cependant d'être étudié,

1. Voir *supra*, 87-88. — Nous avons jadis publié les textes essentiels d'après *Vat. lat. 782* f. 148ra-148va, dans *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 2e éd., Bruges, 1931, 122-124. Voici le passage le plus important : « Lex naturalis non est conscientia nec est sinderesis ; tamen in eo quod est regulare possunt conuenire lex, conscientia et sinderesis. Tamen si uolumus distinguere possumus dicere quod lex primo est regula facultatis ; conscientia autem formatur ex lege, quia ponit scientiam legis et secundum hoc est regula rationis ; sinderesis uero est scintilla ipsius conscientie et est regula uoluntatis Lex ergo immediate regulat et ligat facultatem, sed mediante conscientia dirigit rationem in recto iudicio ; mediante uero sinderesi est regula uoluntatis et instinctus. *Vat. lat. 782* f. 148rb. — Il est à peine nécessaire de prouver que ce n'est pas la Somme théologique d'Alexandre qui serait la source de ce *Tractatus de legibus*. Nous remarquons, en effet, une anomalie dans la Somme qui s'explique si *Vat. lat. 782* en est la source. Dans la Somme, en effet, à l'article *an. lex naturalis potentia vel passio vel habitus sit* (*loc. cit.* membro 2 art. 1) on lit d'abord : « Cum autem a *quibusdam* dicatur quod lex naturalis actus sit rationis et habitus voluntatis, quaeritur an illud sit verum » et, au début de la *solutio*, on lit à nouveau : « *Quidam* posuerunt quod lex naturalis actus sit rationis et habitus voluntatis », comme si on n'avait pas encore parlé d'eux auparavant. Or le texte de *Vat. lat. 782* se présente d'une manière beaucoup plus naturelle. Le premier texte est libellé comme suit : « Iuxta hoc queritur de hoc quod dicitur a *quibusdam* : *quidam* enim dicunt quod lex naturalis et actus rationis et habitus uoluntatis » (f. 148rb). Et la *solutio* ici débute comme on devait s'y attendre : « Opinio *istorum* quod lex naturalis est actus rationis et habitus uoluntatis uidetur sumi... ».

2. Voici l'*incipit* de cette question dont on ne connaît jusqu'ici que le seul exemplaire de *Toulouse 737* : Quesitum est de conscientia, quid sit per essentiam, utrum potentia, passio uel habitus, quia aliquid est eorum que sunt in anima.

et à un double point de vue ; d'abord, comme ource d'information : on y trouve en effet rapportées des théories que nous n'avons pas repérées dans les textes précédents ; ensuite au point de vue doctrinal, car malgré son hospitalité à l'égard de conceptions assez distantes, l'auteur en arrive, en fin de compte à une vue déterminée.

La conscience, observe Gauthier au début de son exposé, est prise en quatre sens. On peut voir en elle *id quod conscitum est*, c'est-à-dire la loi naturelle, inscrite par Dieu dans la raison supérieure ; ou encore la *potentia consciens*, à savoir la raison supérieure elle-même, appelée syndérèse. On peut l'identifier aussi à cette *acceptio rationis*, l'opinion que se fait la raison inférieure au sujet de ce qui est à faire, opinion faillible par suite du voisinage de la raison inférieure avec les facultés sensitives. On peut enfin considérer la conscience comme *habitus naturalis*, congénital à la raison supérieure et appelé, comme celle-ci, syndérèse.

Uno modo sumitur (conscientia) pro eo quod conscitum est, id est scriptum in superiori parte rationis, quod est detestatio mali in genere et desiderium boni, scilicet : quod tibi uis fieri, alii facias, et quod tibi non uis fieri, alii ne feceris ; hoc enim est scriptum in corde hominis et impressum a prima ueritate ; et secundum hoc dicitur lex naturalis scripta in corde hominis, ut sumatur lex naturalis pro eo quod legitur et scribitur, non pro eo quo legitur ; unde sicut creditum uno modo dicitur fides, ita conscitum conscientia...

Secundo modo dicitur potentia consciens, scilicet superior pars rationis que est synderesis, secundum quod dicit Ieronimus super Ezechielem I : « per hominem, uitulum, leonem, intelliguntur tres motiue, irascibilis, concupiscibilis et rationalis, supra quas est quarta uis quam greci synderesim uocant, que est scintilla conscientie » etc ; secundum quod diffinitur a Basilio naturale diiudicatorium faciendi aliquid uel non faciendi...

Tertio modo accipitur uel dicitur quedam rationis acceptio uel putatio, rationis dico quantum ad partem inferiorem ; quia enim sic coniuncta est fantasie, et fantasia quandoque recta, quandoque non recta, ideo conscientia sic cum formidine est, et potest esse recta et non recta, erronea et non erronea, munda et immunda etc. Cum enim ut ad superius conuertitur, semper recta est, ut ad inferius non semper, sic etiam eius argumentum est conscientia...

Quarto modo dicitur conscientia habitus naturalis concreatus potentie superiori anime rationalis que disponit ad hoc ut malum fugiat et bonum diligat ; que potentia huiusmodi habitu disposita

dicitur synderesis, secundum quod dicit Gregorius quod synderesis est scintilla conscientie ; unde synderesis non est nomen potentie pure, sed potentie habitualis, id est habitu naturali disposite, qui habitus naturalis est in ipsa respectu gratie que reducit ipsum in actum ; secundum quod dicitur quod quicquid est contra conscientiam peccatum est. *Toulouse 737* f. 48vb-49ra.

A y regarder d'un peu près, l'on s'aperçoit que la suite de l'exposé ne fait que commenter ces quatre rapprochements.

Et d'abord celui de la conscience et de la loi naturelle. Tout en maintenant leur identité substantielle, Gauthier souligne les différences — de pure raison, il est vrai — qui les séparent. D'après les uns, écrit-il, la loi naturelle dirige l'action à la manière d'une cause efficiente, et la conscience à la manière d'une cause formelle : la loi naturelle est à la conscience ce qu'un axiome est à l'habitus de cet axiome. D'après d'autres, ajoute-t-il, conscience et loi naturelle s'opposent comme loi positive et loi naturelle. Tandis que celle-ci est une norme infaillible et immuable, la loi positive est soumise à l'erreur et change au gré de la raison du législateur ; de même la conscience, produit de la raison individuelle, est faillible et variable.

Ad aliud quod queritur si est lex naturalis conscientia, dicendum quod potest dici quod sunt idem ; differunt tamen secundum rationem in hoc quod conscientia et lex naturalis in hoc communicant quod dirigunt potentiam anime ad bonum ; differenter tamen, quia lex dirigit potentiam anime ad bonum ut principium effectiuum et materiale, conscientia uero plus ut formale principium. Quod ostendunt per simile in principio et habitu principii, quorum utrumque direxit ad cognitionem alicuius conclusionis, sed principium in ratione effectiui et materialis, habitus uero illius ut formale principium. Verbi gratia hoc principium : omne totum est maius sua parte, et habitus illius, quorum utrumque dirigit ad scientiam alicuius conclusionis ; ita dicunt quod lex naturalis scripta in corde hominis dirigit potentiam ad bonum ut effectiuum principium et materiale, sed conscientia seu arbitrium cum scientia que ex huiusmodi lege causatur dirigit ad bonum, sicut formale principium...

Alii autem dicunt quod, sicut in ciuitatibus est duplex lex, scilicet naturalis et positiua uel instituta secundum conformitatem ad ius naturale, et lex naturalis firma est et inuiolabilis, positiua autem lex infirmari potest, et recta potest esse uel erronea, uel statutum secundum uoluntatem eorum ad quos spectat statuere et pertinet prout uiderunt expedire ; sic dicunt quod in anima est duplex lex : naturalis que est semper recta et inuiolabilis, alia est positiua quam

ponit sibi et statuit ratio prout uidetur sibi expedire ; prima est lex naturalis uel sinderesis que est firmissima eligendi bonum et fugiendi malum, que procedit ex habitu infuso uel <con> creato ipsi rationi secundum partem superiorem ; conscientia autem dicitur firma credulitas uel sententia rationis inferioris de aliquo faciendo uel non faciendo, que sententia firma procedit ex iudicio sensus et fantasie, quibus ratio consentit, uel iudicio sinderesis uel prout dictat sinderesis ; que sententia sic firma potest esse recta et non recta, licet non sinderesis, et sic differt conscientia que positiua lex est a sinderesi uel a lege naturali. *Ibid.* f. 49rb.

Il est certain que la première explication est apparentée avec celle rencontrée plus haut dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès [1]. Quant à la seconde, elle devait être assez courante ; nous la retrouvons en effet dans une question anonyme de *Vat. lat. 782* f. 122vb [2].

S'agit-il, en second lieu, de confronter la conscience avec la syndérèse, Gauthier ne voit pas davantage de distinction réelle entre elles, mais plusieurs distinctions de raison. D'abord, la conscience ajoute à la syndérèse cette *acceptio rationis* qui, à son tour, implique un acte de délibération, œuvre de la raison inférieure. A ce titre, la conscience est une faculté doublée d'un habitus inné où se fusionnent syndérèse et raison inférieure. D'après d'autres, remarque Gauthier, la syndérèse et la conscience se distinguent comme la science théorique ou plus exactement la science qui se cantonne dans les principes et la science pratique qui descend jusqu'au cas concret. A ce point de vue, la conscience est donc la syndérèse, c'est-à-dire une faculté doublée d'un habitus inné, mais en tant qu'elle dicte ce qu'il faut faire dans chaque cas particulier ; le passage de la puissance à l'acte impliqué dans ce dictamen de la conscience, note-t-il en passant, est le fait de la grâce.

Differunt tamen synderesis et conscientia secundum rationem, etsi idem sint secundum substantiam. Et multiplex assignatur differentia.

1. Voir *supra*, 182 note 2.

2. Sicut in regno exteriori est duplex lex, scilicet naturalis et positiua, eodem modo in regno interiori anime est duplex lex, scilicet naturalis que dicitur lex nature, et positiua et hec est conscientia que ligat quamdiu manet, sicut in regno exteriori lex positiua non ligat nisi quamdiu manet. *Vat. lat. 782* f. 122vb.

Una est quia conscientia addit super synderesim acceptionem rationis et deliberationem, quia est scientia cum acceptione que est ex parte rationis et deliberatione. Conscientia enim deliberat, non synderesis, sed solum tendit in Deum ; synderesis enim dicit potentiam habitualem id est habitu naturali, innato dispositam qui est scientia ; scientia uero dicit ipsum habitum naturalem innatum ut sine acceptione et deliberatione, sic se tenet scientia talis ex parte synderesis, non rationis ut diiudicans inter rationem et synderesim, conscientia uero dicit, sic loquendo de illa, potentiam habitualem habitu qui est scientia disposita et acceptione rationis et deliberatione quantum ad inferiorem partem rationis ; ut scilicet confert eterna inferioribus et e conuerso. Et ideo dicitur conscientia quia cum scientia, que est synderesis, habet acceptionem ; unde sicut color medius suo modo est relictus ex extremis coloribus, ita conscientia est potentia habitualis, id est disposita habitu naturali conflato ex ratione et synderesi ; cuius gratia deponibilis est conscientia et errare potest ; quod non synderesis.

Secunda assignatur differentia inter synderesim et conscientiam ab aliis sic. Dicunt enim quid sicut in medicina et theologia et aliis scientiis, est theorica et practica, et cum sit theorica, in uniuersali et preter opus considerando causas et principia preter relationem ad opus et materiam, practica uero applicat ad opus et ad materiam causas et principia que considerat theorica in uniuersali, in qua applicatione potest esse error multiplex, et ideo practica errare potest, licet non theorica, sic dicunt ex parte ista quod sinderesis est potentia anime habilitata habitu naturali concreato que dictat in uniuersali malum esse detestandum, bonum appetendum, dictat etiam : quod tibi uis fieri etc, et hoc in uniuersali, non descendendo, nec errare potest sic ; conscientia uero est potentia anime habilitata habitu naturali concreato que dictat in speciali hoc est faciendum uel non faciendum, hoc est bonum uel malum, hoc debeo fugere uel appetere, et sic respicit opus in speciali anime uel corporis uel materiam et ideo sic concernit opus et materiam et dicitur conscientia ; unde conscientia est sinderesis prout arbitrium suum uel iudicium applicat ad opus speciale anime uel corporis, iudicando de illo an bonum an malum, fugiendum uel non fugiendum seu appetendum, sed dicitur sinderesis prout in uniuersali dictat uel iudicat, conscientia prout de isto opere, et sic differunt secundum rationem, idem sunt tamen secundum substantiam, sicut theorica et practica per uniuersale et particulare, et potest conscientia errare et deponi, non sinderesis. Et sic patet quod conscientia non est solum nec habitus <nec potentia> sed potentia habitualis, sicut sinderesis ; est enim potentia habilitata habitu naturali concreato, habilitante ad electionem boni et fugam mali, et iste habitus completur et perficitur et in actum reducitur per gratiam superadditam que est perfectio anime, ut predictum est.

50 Alia differentia est quod sinderesis non deliberat nec respicit uel tendit ad inferius uel ad inferiora ut sic, conscientia uero sic, ut predictum est. *Ibid.* f. 49ra.

Dans un troisième sens, on se le rappelle, la conscience désigne uniquement l'*acceptio rationis*, la conviction rationnelle que l'on doit faire ou ne pas faire tel acte : *firma credulitas faciendi aliquid uel non faciendi secundum iudicium rationis*, où l'on reconnaît en substance la définition que nous dirons plus loin avoir été celle de Richard Fishacre [1]. Toutefois, Gauthier a soin de rattacher la conscience ainsi envisagée à la syndérèse ; car cette conviction n'est immunisée contre l'erreur que lorsque, librement d'ailleurs, elle se guide selon les lumières de la syndérèse.

Aliter autem dicitur quod conscientia est argumentum rationis cum credulitate quadam innata rationi ex instinctu sinderesis uel ammixtione fantasie uel sensualitatis ; uel est ipsa credulitas iudicio rationis facta. Verbi gratia, si sinderesis dictat aliquid faciendum
5 uel non faciendum et ratio iudicet et deliberet sic esse faciendum, tunc est conscientia. Et dicunt quod quando sequitur instinctum sinderesis, semper recta est ; si uero sequitur fantasiam et sensualitatem, erronea est ; et describitur sic conscientia : conscientia est firma credulitas faciendi aliquid uel non faciendi secundum iudicium
10 rationis ; sed duplex est pars rationis, superior que semper recta est et est sinderesis que nominat potentiam habitualem, id est naturali habitu, disposita enim gratia eligit bonum et fugit malum, nec est potentia pura, ut dictum est superius ; pars autem inferior rationis quando iudicat secundum iudicium et instinctum rationis
15 superioris uel sinderesis semper recta est, quia non potest cogi ; ideo quando uult, sequitur iudicium sinderesis ; aliquando tamen trahitur, uoluntarie tamen a sensu et fantasia et iudicat secundum quod sic trahitur et quandoque sic errat. Est enim media inter partem rationis superiorem et sensum et fantasiam. Iudicium ergo
20 rationis quantum ad partem inferiorem, quod sit uel secundum instinctum sinderesis uel secundum inclinatorium ad sensum et fantasiam a quibus trahitur, iudicium dico firmum, dicitur conscientia. Et sicut ratio quantum ad superiorem sui partem et inferiorem est idem in substantia, differens ratione, sic sinderesis et
25 conscientia ; et sic conscientia est argumentum uel sententia firma uel distinctiua aliciuius faciendi uel non faciendi, et potentia est habitualis utrumque complectens et potentiam et habitum. *Ibid.* f. 49rb.

1. Voir *infra*, 302.

Plus loin, Gauthier s'attache à définir cet acte de conscience. Cet acte est multiple ; car la conscience juge et dicte ce qu'il faut faire ; elle dirige l'action ; l'action posée, elle approuve celle-ci ou elle la condamne ; et selon ce jugement même, elle corrige ou amende. Toutefois, continue l'auteur, l'acte principal est le premier : après délibération, la conscience dicte ce qu'il faut faire, sous forme de précepte ou de conseil.

Dicendum quod multi sunt actus conscientie, ut predictum est. Facit enim quatuor sicut ars. Facit enim cognoscere que operanda sunt, et dictat illa debere fieri, et dirigit in operando et facit cognoscere si recte factum est secundum exemplar quod apud se habet,
5 et corrigere et emendare secundum illud si erroneum est de errore arguendo. Unde dictat conscientia et cognoscit et dirigit et testatur et arguit etc. Et sic sunt multi actus eius.

Credo tamen quod precipuus actus eius est dictare et iudicare uel ad modum iudicis uel ad modum arbitri quid faciendum, et
10 quomodo et quare, et hoc cum quodam imperio et consilio et exhortatione. Conscientia enim dictat sicut iudex uel arbiter aliquid esse faciendum uel fugiendum, exhortando et suggerendo ad aliquid faciendum uel fugiendum per modum imperantis uel consulentis et hic est actus eius precipuus. *Ibid.* f. 51va.

A propos de la quatrième acception du mot conscience, *habitus naturalis*, Gauthier se demande si la conscience ne serait pas plutôt un habitus acquis. Ne parle-t-on pas en effet de conscience vraie et erronée, pure et souillée, n'acquiert-on pas des convictions de conscience inconnues auparavant ? Autant d'indices du caractère acquis de la conscience.

Et l'auteur de répondre : la conscience reste un habitus naturel, mais un habitus qui connote cette *acceptio rationis*, par où se résoud suffisamment la question soulevée. Il mentionne toutefois, sans d'ailleurs la contredire, une théorie qui voit dans la conscience un habitus acquis, qui se présente comme une conclusion : la raison supérieure ou syndérèse lit, inscrit dans l'âme, ce principe supérieur et universel de la loi naturelle : tout ce qui est bien est à faire ; ensuite la raison inférieure, s'occupant des choses particulières, rapporte celles-ci au principe universel et prononce : ceci est bien ; de là, la conclusion : ceci est à faire. Or, la conscience n'est que l'habitus de cette conclusion : ***habitus huius conclusionis conscientia est, quia est quasi habitus conflatus ex sinderesi et ratione inferiori.*** Et voici, conclut l'auteur,

un cinquième sens à donner au mot conscience : la conscience est un habitus acquis.

Dicendum quod conscientia est habitus naturalis ; et hoc dicit quamdam acceptionem recte rationis uel non recte, que acceptio rationis non recte non coniungitur cum conscientia simpliciter, sed acceptio rationis recte, et sic iste differentie : mundum et immundum etc, dicuntur esse ipsius conscientie non ex parte illa qua dicitur habitus naturalis, sed ex parte illa qua ad rationem comparatur ; unde conscientia ut habet illas differentias non dicit habitum naturalem, sed acceptionem rationis sumptam iuxta huiusmodi habitum naturalem, qui, inquam, habitus naturalis inclinatus est in motum boni ad exsequendum et motum mali ad detestandum.

Alii autem dicunt quod conscientia est habitus acquisitus, cum sit quasi habitus conclusionis qui semper relictus est ex principiis aliquibus et acquisitus. Quod ostendunt sic, dicentes quod primo est anima que nata est ad bonum et potentia libera que est uniuersale mouens secundum Damascenum et Anselmum secundum quam nata est operari ; postea est aliquid scriptum in potentia illa anime que est lex naturalis que lex scripta est in corde hominis Rom. II de hoc ; post est aliquid anime quo in ea legit, scilicit ratio anime superior et inferior ; superior uero pars que est sinderesis legit ibi secundum prima seminaria et causas superiores et uniuersales, dicendo omne bonum esse appetendum. Inferior uero pars rationis legit ibi secundum causas inferiores et particulares conferendo inferiora superioribus et e conuerso ; unde dicit hoc est bonum uel illud, ergo est appetendum, concludendo ; et habitus huius conclusionis conscientia est, quia est quasi habitus conflatus ex sinderesi et ratione inferiori.

Ex hiis ergo patet quod conscientia dicitur quadrupliciter sicut predictum est, et hoc quinto modo, dicto modo scilicet quod habitus est acquisitus. *Ibid.* f. 49vb.

Et cependant Gauthier n'est pas sans une préférence marquée pour une conception très déterminée de la conscience. Il faut lire à ce propos son exposé synthétique final. Ayant créé l'âme pour Lui-même, Dieu a doté la nature de cette âme de tous les moyens nécessaires à cette fin. Avec l'intelligence, la volonté et le libre arbitre, Il lui a donné d'abord la loi naturelle, c'est-à-dire la connaissance innée du vrai et du faux, du bien et du mal ; ensuite la syndérèse ou raison supérieure, à savoir une tendance naturelle vers Lui, empruntant ses directives à la lumière de la loi naturelle ; et enfin la raison inférieure qui, selon qu'elle s'oriente vers le syndérèse ou vers les facultés sensitives et leurs

apparences trompeuses, est dans la vérité ou l'erreur. Or la conscience n'est autre chose que la syndérèse se tournant, non vers Dieu, mais vers les objets créés qu'elle voit dans la lumière de Dieu ou de la loi naturelle et de là dictant la manière de se comporter à leur égard. La conscience est donc une faculté doublée d'un habitus naturel, identique à la syndérèse, mais avec une activité différente : tel est le dernier mot de Gauthier sur la nature de la conscience.

Posset tamen dici sine preiudicio quod Deus animam faciens propter se habendum in primo dedit ei omnia necessaria de sua naturali institutione ad hoc quod possit moueri in ipsum, quia natura non deficit in necessariis. Data ergo sunt anime a Deo ea que exiguntur ad hoc quod anima possit moueri naturaliter in Deum tamquam in finem et in illud quod ad hunc finem ordinat et reducit. Ideo... cum potentia cognoscendi et uolendi et libertate illius data est illi cognitio a Deo ueri et boni et falsi et mali quod detestandum est ; que est lex naturalis scripta in corde hominis ⟨dictans⟩ quid ei precipitur et quid ei prohibetur et ad quid tenetur ; que lex naturalis secundum Augustinum, De ciuitate Dei, est liber lucis et scintilla lucis eterne quo potentia anime illuminata quasi reducitur de potentia in actum et reducibilis est et erigit se et dirigit in aspectum et contemplationem Dei ; et desiderium secundum supremum suum secundum quod in eum conuertitur, quod est superior pars rationis uel sinderesis, que sinderesis est ratio recta ad Deum erecta, in eum tendens contemplando et ipsum tamquam finem desiderii sui ante omnia eligendo, dictans [quia] ipsum esse ante omnia eligendum et diligendum, a cuius etiam Dei contemplatione secundum eamdem legem naturalem conuertitur ad faciendum ea que in illo exemplari quod uidet in monte ei ostensa sunt, que conuersio est ipsius potentie uel anime secundum faciem eius inferiorem secundum quam conuertitur ad se uel ad ea que sunt iuxta se uel infra, que dicitur ratio inferior uel inferior pars rationis que cum rectificat se secundum exemplar sibi ostensum in monte aspiciendo ad ipsum recta est, quia sic est conformitas exemplati cum exemplari ; cum uero [non] sic trahitur ab inferiori uirtute cui coniuncta est que est fantasia uel sensus, erronea est et immunda etc ; que sinderesis uel ratio ut circa ista negotiatur dictans illa esse facienda que uidit in exemplari legis scripte in ea uel in exemplari sibi ostenso in monte secundum supremum sui quod est sinderesis, conscientia dicitur que est idem quod sinderesis, sed dicitur sinderesis inquantum mediante lumine legis naturalis aspicit in Deum et tendit... conscientia uero dicitur inquantum illuminata lumine illis exemplaris eterni et lumine legis naturalis conuertit se super uirtutes inferiores regendas in operibus suis secundum exem-

plar sibi ostensum, dictando utrique quid et qualiter faciendum est et faciendo rationem et sic circuit uires anime dictando unicuique quasi iudex, lege instructa quid faciendum et quomodo et
40 quare. Ex hoc patet quid sit conscientia, quia potentia anime suprema, non ut ad Deum conuertitur, sed ut a Deo ad inferiora que habet dirigere conuertitur, omnia dictans esse facienda secundum quod ei ostensum est, nec est potentia pura, sed habitualis, id est habitu naturali disposita. *Ibid.* f. 50ra-50rb.

Et toutefois, la conscience est faillible ; d'abord parce que c'est librement qu'elle se tourne vers les lumières d'en haut, Dieu et la loi naturelle ; librement encore qu'elle se laisse séduire par les apparences d'en bas [1].

Article IV. — Odon Rigaud et saint Bonaventure

§ 1. — *Odon Rigaud.*

Dans son Commentaire des Sentences, Odon Rigaud s'étend longuement sur la syndérèse, mais est très laconique au sujet de la conscience.

Les cadres du traité sur la syndérèse s'inspirent de ceux du chancelier Philippe et de la Somme d'Alexandre de Halès [2].

1. Quod autem queritur unde (conscientia) errat, dicendum quod superior pars rationis uel ratio ipsa que conscientia est, libera est nec potest cogi ; unde quando uult, sequitur et diuidicat secundum aspectum legis mentis, quando uult, secundum aspectum legis carnis a qua trahitur uoluntate qua se ei subicit, non necessitate ; et sic non per necessariam trahitur, sed per uoluntariam subiectionem illecta et abstracta a bono ut nunc, auersa a bono simpliciter. *Ibid.* f. 52va. — Gauthier aurait-il connu la Somme théologique d'Alexandre de Halès ? S'il est absolument étranger au second exposé que nous avons relevé dans la Somme Alexandrine, il ne manque pas de parenté avec le premier exposé. Toutefois, comme celui-ci reprend souvent à la lettre le texte d'une question antérieure de *Toulouse 737* f. 145r, il reste toujours possible que Gauthier se soit adressé directement à cette source. La preuve d'une dépendance de Gauthier vis-à-vis de la Somme Alexandrine ne peut être faite que par le texte (voir *supra*, 181 note 1) où la Somme s'écarte de sa source (voir *supra*, 183-184). Or, l'exposé de Gauthier (voir *supra*, 188-189) ne témoigne d'aucune dépendance vis-à-vis de ce texte.

2. De qua synderesi tria queruntur : primo quid sit ; secundo utrum in ea contingat esse peccatum ; tertio utrum totaliter possit extingui. Circa primum, queritur primo utrum synderesis sit potentia uel habitus ; et utrolibet dato,

A lire les arguments apportés pour et contre la première question relative à la nature de la syndérèse, l'on s'aperçoit aisément qu'il les a pris, non chez Alexandre, mais chez le chancelier de Paris : l'emprunt toutefois n'est nullement servile [1].

La solution donnée vaut d'être reproduite. Odon, plus que ses prédécesseurs, affectionne la méthode des larges développements qui, posant d'abord les principes, en déduisent la thèse à démontrer.

En nous, écrit Odon Rigaud, la raison — entendez par là la puissance rationnelle cognitive et motrice — la raison est double : la raison délibérée (*ratio ut ratio*) et la raison naturelle (*ratio ut natura*). La première n'est autre que le libre arbitre, puissance qui peut se porter au bien et au mal et qui, par là même, doit être doublée d'habitus innés ou acquis, devant la diriger dans le droit chemin. La raison naturelle, de son côté, se porte toujours vers son vrai terme : comme faculté de connaissance, elle tend au vrai ; comme faculté d'action, elle incline au bien. Mais elle a besoin, elle aussi, d'un habitus inné, qui soit à la fois lumière naturelle qui éclaire ses démarches, et rectitude naturelle qui, malgré les défaillances morales, meut l'homme au bien.

Il convient donc, conclut Odon, de faire place à une puissance naturelle qui meut toujours au bien, telle la « volonté naturelle » et à un habitus naturel ou inné qui dirige la volonté naturelle elle-même.

Odon va sans doute conclure que la syndérèse est cet habitus inné. Mais le maître ne se prononce pas ; et il se contente de rapporter les opinions courantes.

Les uns, poursuit-il, disent que la syndérèse est à la fois puissance et habitus, *potentia habitualis* ; elle se distingue toutefois de la volonté naturelle en ce qu'elle n'embrasse que le bien moral. On reconnaît ici, à n'en pouvoir douter, la thèse de Philippe.

D'autres, continue notre auteur, voient dans la syndérèse

utrum sit idem quod ratio uel in ratione ; et tertio utrum sit idem quod conscientia uel aliud. *Bruges Ville 208* f. 329rb, *Troyes 824* f. 183rb, *Troyes 825*, f. 219ra, *Troyes 1245* f. 137ra.

1. *Bruges Ville 208* f. 329rb-330ra ; *Troyes 824* f. 183rb-184ra ; *Troyes 825* f. 219ra-219va ; *Troyes 1245* f. 137ra-137rb.

un habitus, et ils la rapprochent de la conscience et de la loi naturelle. Toutes trois sont un même habitus inné ; mais cet habitus s'appelle conscience en tant qu'il regarde la connaissance ; il s'appelle syndérèse en tant qu'il concerne la volonté, et loi naturelle en tant qu'il embrasse ces deux aspects de la faculté rationnelle [1].

Mais Odon ne tranche pas le différend, y voyant plutôt une simple question de mots.

Texte établi d'après *Bruges Ville 208* (= *B*) f. 330ra-330va ; *Troyes 824* (= *T*) f. 184ra-184rb ; *Troyes 825* (= *U*) f. 219va ; *Troyes 1245* (= *V*) f. 137rb.

Responsio. Ad predictorum intelligentiam est notandum quod homo diuiditur in partem corporalem et spiritualem ; et spiritualis diuiditur in sensibilitatem in qua communicamus cum brutis et rationem in qua distinguimur a brutis. Hoc autem modo accipitur ratio nomine extenso, prout comprehendit et cognitiuam et motiuam rationalem. De ratione igitur sic accepta, contingit loqui dupliciter : aut inquantum est ratio aut in quantum est natura. Inquantum est ratio, est deliberatiua et ad bonum et ad malum flexibilis et secundum rationem sic acceptam consistit liberum arbitrium in eo quod comprehendit et cognitiuam et motiuam, et secundum hanc acceptionem ratio diuiditur in rationalem proprie dictam et concupiscibilem et irascibilem ; diuiditur etiam in superiorem et inferiorem, et quantum ad omnes has uires et ad bonum et ad malum flexibilis est, et ideo indiget habitibus acquisitis uel infusis ad regulandum illas potentias. Potest etiam ratio considerari ut est natura, et sic habet et cognitiuam et motiuam ; sed quia, inquantum est natura, semper est ad bonum, sicut dicit Damascenus, tam cognitiua ipsius rationis inquantum natura, quam etiam motiua, semper nata est illuminare ad uerum et mouere ad bonum ; et quia non potest de se, ideo et indiget habitu regulante et dirigente. Hic autem habitus est connaturalis et ei naturaliter insitus, sicut supra tetigit Augustinus ; unde lex naturalis in corde hominis est impressa, et lumen per quod naturaliter illuminatur et quedam naturalis rectitudo que per peccatum non potuit auferri, cum sit in ipsa inquantum natura. Unde super illud Luc. 10 « semiuiuo relicto », Glossa : « immortalitatem exuere, scilicet rationis sensum abolere non possunt ».

Ex dictis colligitur quod contingit ponere potentiam naturalem que de se motiua est ad bonum, sicut patet quod uoluntas naturalis semper de se mouet ad bonum ; et contingit ponere habitum regulantem ipsam potentiam et ei naturaliter concreatum et insitum.

1. Nous n'avons pu identifier les auteurs de cette doctrine assez peu connexe avec l'exposé qu'avait fait Alexandre de Halès.

Volunt enim quidam dicere quod synderesis est nomen illius potentie habitualis ut sic comprehendat potentiam substratam et etiam habitum ; et ideo quia habitus est, in ratione completiui tenet nomen habitus, et aliquotiens diuiditur contra habitus, aliquotiens diuiditur contra potentias, et concedunt rationes ostendentes quod sit habitus et quod sit potentia, quoniam utrumque complectitur. Et hii dicunt quod synderesis dicit uoluntatem naturalem, quia naturalis uoluntas non solum mouet ad bonum spirituale, sed etiam in bona naturalia et utilia et spiritualia, sed synderesis mouet ad bona spiritualia tantum.

Alii dicunt quod synderesis est nomen habitus ; sed tamen diuiditur aliquotiens contra potentias, non ratione sui, sed ratione potentie substrate, et dicunt quod synderesis, conscientia et lex naturalis nominant habitum illum insitum et sunt idem secundum substantiam ; sed conscientia dicitur per comparationem ad cognitivam, synderesis ad motiuam, lex naturalis communiter ad utrumque, quia lex naturalis ligat utrumque.

Uterque modus dicendus est satis probabilis, nec est diuersitas nisi quantum ad modum nominandi.

Désireux de tout concilier, Odon s'attache à pénétrer l'esprit de chacune des deux opinions.

Dans la première, celle du chancelier Philippe, on dira que cette *potentia habitualis* n'est autre que la puissance rationnelle, non délibérante, mais naturelle. Dans cette même opinion, l'on déterminera de la sorte les rapports de la syndérèse avec la conscience et la loi naturelle : la loi naturelle est l'habitus, la syndérèse, la puissance doublée de cet habitus, et la conscience procède de l'union entre la syndérèse qui ne vise que l'universel avec la raison délibérée ou libre arbitre qui atteint le particulier [1].

Si, au contraire, on embrasse la seconde opinion, en quelle faculté faudra-t-il insérer l'habitus de la syndérèse ? Dans la

1. Ista tria differunt : conscientia, synderesis et lex naturalis ; quia lex naturalis dicit ipsum habitum, sed synderesis dicit potentiam habitualem que naturalis est et naturaliter mouet ad bonum et remurmurat malo, illo habitu informata ; conscientia uero dicitur ex coniunctione synderesis ad liberum arbitrium ; unde comparatur conscientia ad synderesim et ad liberum arbitrium, sicut conscientia in agente est quasi media inter scientiam in uniuersali et scientiam in particulari. *B* f. 330va ; *T* f. 184va ; U f. 219vb ; *V* f. 137va. Comme il convenait à celui qui voulait rendre la pensée de Philippe, Odon Rigaud dans la plus grande partie de ce texte, reprend les formules du Chancelier. Voir *supra*, 151, *lin.* 58-61.

faculté rationnelle, manifestement. Et si l'on veut préciser, l'on dira que la syndérèse s'attache à la faculté motrice ou volonté ; la conscience, à la faculté cognitive ; et la loi naturelle s'attache aux deux [1]. L'on pourra dire aussi que la syndérèse est à la conscience ce que la lumière est à la vision [2].

La syndérèse peut-elle pécher ? Odon Rigaud rappelle d'abord la solution donnée par Guillaume d'Auxerre à cette seconde question. Mais il la contredit aussitôt : si, en effet, la syndérèse est une faculté naturelle ou un habitus naturel, de soi elle porte au bien ; et, dès lors, de sa nature, elle échappe à l'emprise du mal. Sans doute, la Glose dit qu'elle déchoit de son rang ; mais c'est à la manière d'un cavalier que l'on dit tomber, lorsque tombe sa monture. [3].

Texte établi d'après *B* f. 331rb ; *T* f. 184vb ; *U* f. 220ra-220rb ; *V* f. 137vb.

Responsio. Quidam uoluerunt dicere quod synderesis esset superior portio rationalis et in hac, secundum unam uiam, nullo modo conuenit esse peccatum, scilicet secundum conuersionem ad Deum, et secundum hanc uiam aliis non immiscetur sed alias errantes corrigit ; secundum aliam uiam, scilicet inquantum inclinatur ad hec inferiora, contingit in ipsa esse peccatum, et sic precipitatur et sic soluunt apparentem illius Glosse contrarietatem.

1. Ad illud quod secundo queritur in qua ui sit habitus huiusmodi, patet responsio ex predictis. Cum enim sit naturaliter inditus et naturaliter ad bonum inclinans, est in ratione inquantum natura est. Sicut autem liberum arbitrium comprehendit rationem et uoluntatem siue cognitiuam et motiuam, sic et ratio. Si igitur synderesis accipiatur nomine extenso, hoc modo dicit habitum tam cognitiue naturalis quam motiue. Si autem appropriate, sic conscientia dicit habitum cognitiue, sed synderesis dicit habitum ipsius naturalis uoluntatis, inquantum tamen mouet ad bona spiritualia, et lex nature complectitur utrumque. *B* f. 330vb ; *T* f. 184va ; *U* f. 219vb ; *V* f. 137va.

2. Ad illud quod tertio queritur qualiter differant conscientia et sinderesis, potest dici, sicut nunc dictum, quod conscientia est habitus cognitiue, sed sinderesis nominat habitum rationis inquantum motiua est ; unde in substantia idem dicunt ; sed tamen conscientia dicitur erronea, non secundum se, sed inquantum descendit ad hoc uel ad aliud ; sinderesis autem non descendit, immo remurmurat malo secundum quod malum est et stimulat ad bonum secundum quod bonum. Vel aliter potest dici quod conscientia et sinderesis differunt sicut lumen et uisio, quod sinderesis est tamquam lumen, sed conscientia est uisio per illud lumen ; unde conuenit uidere recte et erronee, licet non sit error in lumine. *B* f. 330vb-331ra ; *T* f. 184va ; *U* f. 220ra ; *V* f. 137va.

3. Cette comparaison n'est pas une création d'Odon Rigaud. Nous l'avons rencontrée *supra*, 163, 166 *lin.* 95-97.

Sed tamen, sicut prius habitum est, synderesis non respicit deliberatiuam potentiam secundum quod huiusmodi, sed naturalem, que semper de se mouet ad bonum ; unde uerum est, sicut dicit illa Glossa, quod se peccantibus non immiscet.

Quod ergo obiicitur primo quod precipitatur per peccatum, respondetur quod ipsa secundum se non precipitatur ; sed sicut cadit miles super equum, equo cadente, sic et in proposito : cum alie uires contra quas remurmurat synderesis ita obnubilantur per peccatum et indurantur ut iam uocem eius non audiant, tunc alie cadunt et ipsa cadit super istas, quia non habet suum effectum in illis ; et hoc est, non ex parte sua, sed aliarum uirium obnubilatarum per peccatum [1].

On le voit, Odon reprend la thèse du chancelier Philippe, après l'avoir débarrassée de quelques subtilités qui encombraient l'exposé.

Quant à la dernière question, celle de savoir si la syndérèse peut s'éteindre en une âme, Odon Rigaud, plus abondant que Philippe dans la présentation des arguments pour et contre la thèse, est plus synthétique aussi dans la solution apportée. Ici-bas, la syndérèse de soi ne s'éteint jamais. Si on la dit éteinte en quelque pécheur, c'est en ce sens qu'elle ne réalise pas ses effets, par suite de l'obstacle qu'opposent les autres facultés.

1. Auparavant déjà, Odon s'était posé la même question au sujet de la *ratio superior*. Il y citait le nom de Guillaume d'Auxerre ; mais, constatant que la solution de celui-ci n'était guère suivie, il s'en tenait à la thèse de Philippe : « Utrum peccatum possit esse in superiori parte (rationis)... Responsio. Quidam dixerunt quod superior pars rationis idem est quod synderesis, et quod possibile est synderesim peccare propter illud quod dicit Glossa super Ezechielis primum quod hanc precipitari uidemus, et distinguunt duplicem uiam, quia superior pars potest uti duplici uia : aut incipiendo a superiori secundum conuersionem ad Deum et sic uidet in illo summam iustitiam et summam ueritatem et sic illuminatur et non peccat ; alio modo prout iucipit a uia inferiori et sic contingit eam fantasticari, sicut fuit in peccato Arii. Primo modo dicunt quod synderesis non dicitur precipitari, sed magis alios corrigere, secundo modo intelligitur quod dictum est eam precipitari. Sed tamen hoc non tenetur communiter, licet dicat Guillelmus. Sed dicitur quod synderesis uel est quoddam lumen naturale, rectitudo naturalis que remansit, que semper malo remurmurat quantum est de se, et hec uel est potentia naturalis uel rectitudo naturalis uel magis potentia habitualis. Secundum hanc non attenditur meritum uel demeritum, nec hanc contingit peccare, sed quod dicitur quod hanc precipitari uidemus, intelligitur non de se, sed sicut cadit miles, cadente equo ; sic aliis in profundum peccati cadentibus, dicitur precipitari cum aliis. *B* f. 278va ; *V* f. 186vb.

Quant aux damnés, il faut distinguer dans la syndérèse l'acte par lequel elle incline au bien, et l'acte par lequel elle réprouve le mal. En eux, le premier acte cesse ; quant au second, si les damnés ne peuvent plus réprouver la faute comme telle, ils la réprouvent comme la source de leurs tourments ; et c'est en cela même que consiste le remords de leur conscience.

Texte établi d'après *B* f. 331vb ; *T* f. 185ra-185rb ; *U* f. 221va ; *V* f. 138ra.

Responsio. Ad predictorum intelligentiam est notandum quod de synderesi contingit loqui dupliciter : aut in uiatoribus, aut in dampnatis. In uiatoribus contingit loqui de ipsa dupliciter : aut in se, aut in comparatione ad uirtutes illas quas stimulat et corrigit. In se numquam extinguitur, quin semper ad bonum stimulet et remurmuret malo. Sed in comparatione ad uires alias, contingit ipsam non habere effectum suum propter obnubilationem peccati et obdurationem. Unde si dicatur extingui uel precipitari hec in uiatoribus, non est intelligendum simpliciter in se, sed quantum ad effectum in aliis uiribus. In dampnatis autem aliter distinguendum est. Actus enim synderesis, sicut dictum fuit, est instigare ad bonum et remurmurare malo, ⟨et⟩ potest esse dupliciter : aut in se, aut per comparationem ad penam. Synderesis in dampnatis est extincta quantum ad actum qui est instigare ad bonum ; similiter quantum ad actum qui est remurmurare malo culpe absolute ; sed tamen uiget quantum ad actum qui est remurmurare malo in comparatione ad penam, et ex hoc actu est in dampnatis conscientie uermis.

Odon emprunte aussi au chancelier Philippe la réponse à faire au sujet des hérétiques : la syndérèse n'est pas éteinte en eux, parce qu'elle se maintient dans les considérations générales, tandis que la conscience descend à l'application concrète ; l'erreur est en celle-ci, nullement en celle-là [1].

1. Ad illud quod obicitur quod in hereticis uidetur totaliter esse extincta, respondendum est, sicut dictum fuit prius, quod synderesis consistit circa uniuersale et dicit quasi scientiam in uniuersali, et ideo promouet ad bonum secundum quod bonum et remurmurat malo secundum quod malum, et hoc nunquam amittit in uiatore ; sed conscientia condescendit ad particulare et in illo descensu potest aggenerari habitus erroneus, qui tamen habet speciem ueri et boni, et ideo illi unitur tamquam bono, et ideo non remurmurat, sicut patet in Iudeis : dictabat eis synderesis si e conscientia in uniuersali quod omnis qui de se falso facit filium Dei dignus est morte ; ulterius ex libero arbitrio credebant quod Christus falso faceret se filium Dei ; et ex hiis aggenerabatur in eis error seu conscientia erronea quod iste dignus esset morte. *B* f. 332ra-332rb ; *T* f. 145rb ; *U* f. 138rb ; *V* f. 138rb. Voir texte de Philippe *supra*, 151 *lin.* 61-66.

§ 2. — *Saint Bonaventure.*

Dans son Commentaire des Sentences, SAINT BONAVENTURE présente, au sujet de la conscience et de la syndérèse, un exposé qui aura une influence considérable pendant la seconde moitié du siècle.

Il s'agit d'abord de la conscience. La saint Docteur rappelle d'abord, en des termes manifestement empruntés à la Somme d'Alexandre de Halès, trois sens du mot conscience : objet de la conscience, habitus, faculté [1]. Mais il a soin d'ajouter que le sens d'habitus est le plus couramment employé.

Cet *habitus*, poursuit-il, réside, non point dans la volonté qui exécute l'action, ni davantage dans la raison spéculative qui se confine dans la théorie, mais dans la raison pratique qui dirige l'action, *in quantum dirigit in opere, prout est quodammodo iuncta affectioni et operationi* [2]. Et le saint en appelle à l'axiome d'Aristote rattachant la raison pratique, non point à la volonté, mais à la raison théorique, *intellectus speculativus extensione fit practicus*.

L'habitus de la conscience est-il inné ou acquis ? Puisque la conscience relève de la raison, la question s'intègre dans le problème de l'innéité des habitus cognitifs en général. Et c'est à ce problème que s'attache ici saint Bonaventure.

Après avoir rejeté, sans s'y arrêter, la thèse platonicienne d'habitus cognitifs innés en tout point, il constate que l'on s'entend à admettre une part d'innéité et une part d'acquis dans ces habitus ; le tout est de déterminer l'une et l'autre. Après

1. Aliquando accipitur conscientia pro ipso conscito... aliquando vero accipitur conscientia pro eo quo conscii sumus, scilicet pro habitu... aliquando autem accipitur conscientia pro ipsa potentia consciente. S. BONAVENTURE, *In II librum Sententiarum* d. 39 a. 1 q. 1, éd. QUARACCHI, t. 2, 1885, 899. La parenté littéraire de ce texte avec le texte de la Somme d'Alexandre (voir *supra*, 181, note 1) est plus visible encore si l'on compare les deux textes dans leur intégrité. Ne serait-ce pas la Somme d'Alexandre qui se serait inspirée du texte de saint Bonaventure ? La chose nous paraît impossible. On va voir, en effet, que l'exposé de saint Bonaventure est beaucoup plus riche et plus cohérent que celui de la Somme Alexandrine. Pourquoi, si celle-ci dépend de saint Bonaventure, aurait-elle délaissé le riche exposé qu'elle avait sous les yeux ?

2. Conscientia est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere... Habitus iste non perficit potentiam speculativam in se, sed prout est quodam modo iuncta affectioni et operationi.

avoir réfuté la thèse d'habitus innés à l'intellect agent et d'habitus acquis par l'intellect possible, le saint Docteur mentionne l'opinion qui admet l'innéité pour les premiers principes et le caractère acquis pour les conclusions. Mais il lui oppose que les premiers principes ne sont pas entièrement innés, puisque les termes de ces premiers axiomes sont acquis par l'expérience, *via sensus, memoriae et experientiae*, comme l'avait dit Aristote. Et ainsi saint Bonaventure est amené à sa propre théorie. L'habitus de la science est inné, d'abord en ce que la lumière qui nous fait connaître, *naturale iudicatorium*, est innée, inné ensuite en ce que cette lumière naturelle se suffit à elle-même pour manifester la vérité des premiers principes. Mais ce même habitus est en même temps acquis, d'abord en ce que les termes de ces principes eux-mêmes, on l'a rappelé à l'instant, sont connus par les sens ; acquis encore en ce que, pour les conclusions particulières déduites des premiers principes, la lumière innée ne suffit point, mais requiert une information ultérieure.

Puis donc que la conscience est un habitus cognitif, on devra conclure que la conscience est en partie innée, et en partie acquise. Innée dans son *naturale iudicatorium*, sa première source de connaissance ; innée aussi dans la connaissance même des premiers principes *quae sunt de primo dictamine naturae*, obtenue par cette seule lumière naturelle. Mais la conscience sera aussi un habitus acquis, d'abord en ce que le *naturale iudicatorium* ne peut, à lui seul, faire découvrir les conclusions déduites des premiers principes de l'ordre moral ; acquis encore en ce que les termes de ces premiers principes nous viennent des sens. Notons toutefois qu'en ce dernier point saint Bonaventure apporte une importante restriction, puisque le concept de Dieu, à ses yeux, est inné, de même les notions d'amour et de crainte sont innées, exprimant des sentiments naturels à l'homme, de sorte que cette proposition fondamentale de l'ordre moral : il faut aimer Dieu et le craindre est innée en tous ses éléments [1].

On le voit, la conscience, selon saint Bonaventure, embrasse à la fois les premiers principes et les conclusions particulières, et donc englobe tout le champ de la raison.

Où trouver place pour la syndérèse, dans une telle conception ?

1. *Ibid.* a. 1 q. 2, 901-904.

C'est ce qui fait l'objet d'un des articles de la question suivante, consacrée à la syndérèse.

La syndérèse relève-t-elle de la raison ou de la volonté, *utrum sit in genere cognitionis vel affectionis* ?

Avant d'énoncer sa propre conception, saint Bonaventure examine les théories reçues, qu'il réduit à deux.

D'après les uns, la syndérèse se distinguerait de la conscience et de la loi naturelle, en ce que la syndérèse désigne la faculté elle-même de la raison supérieure ; la conscience serait l'habitus de cette faculté en tant qu'il dirige la raison inférieure, et la loi naturelle serait le terme vers lequel la conscience dirige toute l'activité humaine [1].

Mais saint Bonaventure oppose à cette thèse le fait qu'il n'y a pas de faute grave sans l'intervention de la partie supérieure de la raison ; celle-ci peut donc pécher ; et dès lors, la syndérèse aussi, si on identifie celle-ci à celle-là. De plus, cette partie supérieure de la raison, d'après l'enseignement reçu, ne s'intéresse qu'aux choses divines : or la syndérèse embrasse toute l'activité humaine, qu'elle ait pour terme Dieu ou les créatures.

Quant à la seconde opinion, voici en quels termes Bonaventure la propose.

> Et ideo est alius modus dicendi quod cum potentiae rationales dupliciter habeant moveri, scilicet intellectus et affectus, et per modum naturae et per modum deliberationis ; quemadmodum libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate secundum quod movetur deliberative ; sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem in quantum moventur per modum naturae ... et ideo sicut liberum arbitrium simul complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur, et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, et pro eodem accipi possunt. Appropriate tamen synderesis dicit potentiam, et conscientia habitum et lex naturalis objectum. Sive alio modo appropriando, ut synderesis dicat habitum respectu boni vel mali in universali ; conscientia vero habitum respectu boni vel mali in particulari ; lex vero naturalis indifferenter se habeat ad utrumque [2].

1. Et isti dixerunt quod inter synderesim et conscientiam et legem naturalem talis est differentia, scilicet quod synderesis nominat ipsam potentiam scilicet superiorem portionem ; conscientia vero nominat ipsius habitum secundum quod regit inferiorem portionem ; lex vero naturalis nominat illud ad quod conscientia dirigit. *Ibid.* a. 2 q. 1, 909.

2. *Ibid.* 909-910.

Les termes *sive alio modo appropriando* semblent indiquer que saint Bonaventure ne vise pas un auteur particulier, mais résume plutôt l'enseignement d'une école. Cette école faisait donc consister la syndérèse, tout comme le libre arbitre, dans la raison et la volonté à la fois, et en cela elle se séparait de l'opinion précitée. Mais à la différence du libre arbitre, la syndérèse consisterait dans le mouvement naturel, indélibéré de ces deux facultés. Ainsi définie, la syndérèse se distinguerait de la conscience, qui est un habitus ; ou, d'après d'autres, la syndérèse serait aussi un habitus, mais un habitus qui se confine dans les généralités, tandis que la conscience descendrait aux cas particuliers.

Les premières lignes de l'exposé trahissent la source d'information. Odon Rigaud, et lui seul, en un même contexte, associe libre arbitre et syndérèse, activité délibérée et activité naturelle, puissance cognitive et puissance motrice. C'est donc à son prédécesseur que saint Bonaventure emprunte les lignes fondamentales de l'exposé de la seconde opinion. Mais quand il a été question pour le Docteur séraphique de comparer, dans l'esprit de cette opinion, la syndérèse et la conscience, il n'a trouvé en Odon qu'un simple rapport des opinions d'autrui et Bonaventure a cru résumer les diverses positions de la manière qu'on a lue [1].

Saint Bonaventure ne se rend pas davantage à cette seconde opinion. S'en rapportant à l'exposé précédent relatif à la conscience [2], il prétend que l'habitus de la conscience réside dans la raison. Or, la raison a besoin d'une cause motrice. Dès lors, à moins de créer une nouvelle entité, l'on devra conclure que cette cause n'est autre que la syndérèse, et donc faire résider celle-ci dans la cause motrice, qui est la volonté.

Et de la sorte, saint Bonaventure amorce sa propre théorie. De même que l'intelligence, dans sa création, a reçu une lumière, *naturale iudicatorium*, qui la dirige dans l'ordre de la connaissance, de même la volonté a reçu une inclination naturelle, *naturale quoddam pondus*, qui la dirige dans l'ordre de l'action. La lumière naturelle de la raison s'appelle conscience, quand

1. Saint Bonaventure a-t-il, en ce passage, décrit à sa façon les théories du chancelier Philippe et d'Alexandre de Halès ; ou bien a-t-il connu d'autres auteurs que ceux-ci ? Nous n'avons pu le déterminer.

2. *In II Sent.* d. 39, a. 1, q. 1. Voir *supra*, 203.

il s'agit de la connaissance du bien moral ; et l'inclination naturelle de la volonté s'appelle syndérèse, quand il s'agit de l'orientation vers ce même bien moral. Le nom de conscience peut s'attribuer soit à l'habitus, soit à la faculté douée de cet habitus ; de même, le nom de syndérèse désigne soit l'habitus, soit la faculté qui en est pourvue. Mais saint Bonaventure note aussitôt que, dans le langage courant, la syndérèse désigne la faculté doublée de l'habitus, plutôt que l'habitus seul, témoignant ainsi de la diffusion dont jouissait la formule du chancelier Philippe.

> Est tertius modus dicendi quod, quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis... Et quemadmodum conscientia non nominat illud judicatorium nisi inquantum dirigit ad opera moralia, sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi inquantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae, sic etiam synderesis. Usitatiori tamen modo loquendi, synderesis potius nominat potentiam habitualem quam nominat habitum [1].

La conclusion est donc ferme : *synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum : et ideo ex parte affections se tenet* .

Dira-t-on peut-être que la syndérèse, définie par la Glose de Jérôme *scintilla conscientiae*, doit être de même nature que la conscience et donc, comme celle-ci, résider dans la raison ? Mais précisément, répond Bonaventure, étant l'« étincelle » de la conscience, la syndérèse doit relever de la cause motrice de la raison, et dès lors résider dans la volonté [3].

1. *Ibid.* a. 2, q. 1, 910.

2. *Ibid.*

3. Adillud quod objicitur quod synderesis est scintilla conscientiae, dicendum quod ideo dicitur scintilla pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi quae est quasi stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi ; et ideo non sequitur ex hoc quod sit ex parte cognitivae, immo potius quod sit ex parte affectivae. *Ibid.* ad 3um, 910.

Nous sommes fixés : la syndérèse n'est autre que la volonté, en tant qu'elle nous incline, de soi, au bien moral [1].

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Il serait aisé de prouver que les arguments apportés pour et contre la thèse sont, pour la majeure partie, empruntés à Odon Rigaud, et non à Philippe ou à Alexandre de Halès.

La réponse de saint Bonaventure enrichit les solutions de ses prédécesseurs. La syndérèse, étant une puissance naturelle, ne peut jamais disparaître d'une âme. Mais, dans son exercice elle peut être entravée, au moins pour un temps, soit par aveuglement de l'esprit, comme chez les hérétiques ; soit par la force des passions, comme chez les impudiques ; soit enfin par obstination de la volonté : tel est le cas des damnés. En ceux-ci, la syndérèse est à jamais endurcie, en ce sens qu'elle a cessé de les incliner au bien ; et à ce titre, on peut la dire éteinte. Quant à l'acte par lequel la syndérèse proteste contre le mal, il est loin d'être éteint ; car les damnés ne cesseront jamais de protester contre leurs propres fautes en tant que source de leurs tourments [2].

Enfin, la syndérèse peut-elle pécher ? Ici encore, les arguments qui préparent la solution sont empruntés, non à Philippe, mais à Odon Rigaud. Saint Bonaventure n'est d'ailleurs nullement servile, et a soin de munir l'arsenal des objections, de quelques nouvelles unités.

Le saint Docteur rapporte deux solutions.

Une première opinion, identifiant syndérèse et raison supérieure, soutient que la syndérèse n'est impeccable que lorsqu'elle se tourne vers Dieu : on y reconnaît sans peine la position de Guillaume d'Auxerre. Notre théologien la rejette parce que la Glose de Jérôme dit clairement que, de soi, la syndérèse proteste toujours contre le péché.

Une seconde opinion, identifiant la syndérèse à la volonté naturelle, la proclame infaillible, de sa nature ; et si la Glose dit qu'elle déchoit de son rang, c'est en ce sens que l'empire

1. Synderesis dicit potentiam affectivam inquantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit. *Ibid.* 911.
2. *Ibid.* a. 2, q. 2, 912.

qu'elle doit exercer sur les autres facultés est énervé par la résistance de celles-ci.

Dixerunt alii aliter, scilicet quod synderesis nominat ipsam voluntatem secundum quod habet naturaliter moveri. Et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis ut natura est vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative, hinc est quod synderesis per peccatum non habet depravari. Quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere, et dominium regendi potest perdere ; hinc est quod contingit eam per culpam praecipitari. Praesidentia enim dominii a duobus pendet, videlicet a rectitudine praesidentis et ab obtemperantia famulantis ; et quamvis synderesis, quantum est de se, semper sit recta, quia tamen ratio et voluntas frequenter ei obviant — ratio per erroris excaecationem, et voluntas per impietatis obstinationem — hinc est quod synderesis praecipitari dicitur pro eo quod effectus ejus et praesidentia in vires alias deliberativas propter earum repugnantiam repellitur et cassatur. Et ponitur exemplum in milite qui, quantum est de se, semper bene sedet super equum, equo tamen ruente, praecipitari dicitur. Hic autem modus dicendi tamquam rationabilior a pluribus sustinetur [1].

L'exemple du cavalier et de sa monture trahit l'auteur qui, aux yeux de saint Bonaventure, incarne cette théorie : Odon Rigaud qui, plus que nul autre, a inspiré le Docteur séraphique dans la question de la syndérèse. A vrai dire, c'est plutôt sa propre théorie qu'il voile sous le couvert de cette seconde opinion [2].

Et comme corollaire, Bonaventure fixe la différence qui sépare la syndérèse de la conscience. La conscience relève de la raison, laquelle est faillible dans son discursus ; elle est sans doute une impulsion naturelle ; mais aussi une tendance acquise ; elle juge sans doute du bien et du mal en général, mais descend aussi au cas concret. Autant de sources d'erreurs dont est exempte la syndérèse : car celle-ci est un mouvement de la volonté,

1. *Ibid.* a, 2, q. 3, 914.
2. Odon Rigaud, en effet, n'avait pas parlé exclusivement de volonté ; il n'avait pas souligné de la sorte l'empire de la syndérèse sur les autres facultés ; au contraire, il avait attribué cet empire à la raison, à l'exclusion de la syndérèse : « cum sint corrupti in peccatis, ratio amittit suum imperium et uim quem debebat habere super alias, non tamen synderesis ». *Bruges Ville 208* f. 332rb.

et un mouvement naturel, et ce mouvement se borne au bien et au mal en général [1].

A cette conception si nette du Docteur séraphique, il sera instructif de comparer celle de l'école dominicaine en deux de ses plus illustres représentents.

Article V. — Saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin

§ 1. — *Saint Albert le Grand.*

Saint Albert le Grand étudie les deux problèmes de la syndérèse et de la conscience dans sa *Summa de homine*, des environs de 1242.

Qu'est la syndérèse en son essence et en sa définition ? Lui arrive-t-il de pécher ? Peut-elle s'éteindre en une âme ? Les cadres sont complets, les mêmes que nous avons relevés chez le chancelier Philippe.

Mais s'est-il vraiment inspiré de ce dernier ? L'analyse de son texte autorisera une réponse.

Pour amorcer la première question, Albert cite un texte de saint Basile *super principium Proverbiorum in originali* où il est fait mention d'un *naturale animae iudicium per quod malum segregamus a bonis, quod est virtus animi habens in se naturaliter sibi insita et inserta semina iudicandi* [2]. Albert y voit une définition

1. *Ibid.* a. 2, q. 3 ad 4um, 915. — Quant à la loi naturelle, si l'on entend par là un habitus qui nous enseigne le bien moral et nous y incline, on doit l'identifier à la conscience et à la syndérèse. Mais si on la prend en son sens propre, désignant la somme des préceptes du droit naturel, alors la loi naturelle se distingue des deux habitus cités, puisqu'elle en constitue l'objet. *Ibid.* a. 2, q. 1, 911.

2. B. Alberti Magni, *Opera omnia*, édit. Borgnet, t. 35, *Summa de Creaturis, pars secunda* (*De homine*), q. 71, 590. Basile se servait du terme de κριτήριον ψυχικὸν (P. G. 31, 405 C) que nous trouvons traduit chez Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Jean de Trévise par *naturale iudicatorium*. Les mot *in originali* ne doivent pas nous faire croire qu'Albert le Grand ait recouru au texte même de Basile. En réalité, il a suivi le texte de la traduction latine faite par Rufin (P. G. 31, 1772 B). Une remarque semblable a été faite, à propos d'un autre texte, par Mgr A. Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque*, dans *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1922, 480, note 2.

de la syndérèse ; dans ce cas, Basile la ferait consister dans une faculté, *virtus animi*, plutôt que dans un habitus, et dans une connaissance, *animae iudicium*, plutôt que dans une volition.

Divers arguments d'autorité et de raison semblent d'ailleurs prouver que la syndérèse est une faculté : la glose de Jérôme [1], un texte de saint Augustin [2], l'opposition entre l'appétit sensitif et la syndérèse, la comparaison de celle-ci avec l'intellect agent.

Et voici d'autre part ce qui porte à y voir un habitus : le nom même de αἵρησις, *scientia haerens*, dont, aux yeux d'Albert, serait composé le mot de syndérèse impliquerait que celle-ci est un habitus. Et puis, la syndérèse s'oppose à la concupiscence ; celle-ci est un habitus ; celle-là l'est donc aussi.

On dira peut-être que la syndérèse est à la fois puissance et habitus, *potentia cum habitu*. Soit ; mais dans ce cas, à quelle faculté faut-il l'identifier ? Qu'elle soit identique à la raison, cela semble résulter de l'axiome d'Aristote, *intellectus practicus semper est verus* : si en effet cette inerrance s'attribue aussi à la syndérèse, celle-ci est donc identique à l'intellect. De même, les « philosophes » ne connaissent qu'une faculté cognitive qui meuve au bien : la *ratio practica* ; or la syndérèse remplit le même rôle ; elle doit donc s'identifier à la raison pratique. La Glose ordinaire sur I Thess. V, 23, la Glose de Grégoire sur Job I, 16 confirment cette thèse. Enfin les « saints » ne connaissent que trois facultés de l'âme : la faculté rationnelle, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible ; la syndérèse n'a rien de commun avec ces deux dernières facultés ; elle doit donc s'intégrer dans la première.

Mais contre cette thèse on pourra toujours objecter la Glose

1. Contrairement au chancelier Philippe et à Alexandre de Halès, Albert attribue la Glose bien connue à son véritable auteur.

2. Augustinus dicit quod universalia iuris scripta sunt naturaliter in naturali iudicatorio. *Loc. cit.* 590-591. Nous n'avons pas retrouvé ce texte chez saint Augustin. L'édition Borgnet renvoie au *De liberio arbitrio*, lib. 2, cap. 10 où on lit : « istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia et sive singula sive communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicere ». P. L. 32, 1256. Peut-être vaudrait-il mieux s'adresser au lib. 3, cap. 20, où on lit : « Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse *naturale iudicium* quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati ». P. L. 32, 1298, texte cité par Alexandre de Halès. Voir *supra*, 179 note 2.

de Jérôme plaçant la syndérèse au-dessus de ces trois facultés, *super haec et extra haec tria.*

Ne faudrait-il d'ailleurs pas voir dans la syndérèse un ensemble de facultés, plutôt qu'une seule et même puissance ? La syndérèse, en effet, à la fois juge du bien à faire, elle y incline, et elle s'insurge contre le mal. N'y a-t-il donc pas, dans la syndérèse et raison et volonté et appétit irascible ?

Ou bien, ne pourrait-on la considérer comme un reste de la rectitude première, vestige qui subsisterait en chacune des facultés supérieures ? Par là même, et malgré la déchéance originelle, l'homme conserverait une suffisante rectitude dans ses jugements, dans ses vouloirs, et dans ses répulsions pour le mal [1].

Nous nous demandions si Albert le Grand s'est inspiré de Philippe le chancelier dans toute cette argumentation que nous venons de résumer. Les dernières lignes fournissent la réponse. C'est chez Philippe qu'il a trouvé la théorie de la syndérèse, vestige en nous de la rectitude originelle. Ajoutons que plusieurs arguments d'Albert se retrouvent chez Philippe [2].

Que va répondre Albert à ces questions relatives à la nature de la syndérèse ?

La syndérèse, écrit-il, est une faculté doublée d'un habitus qui fournit les principes de la loi naturelle, *synderesis est uis cum habitu principiorum iuris naturalis* [3]. De même que, dans l'ordre spéculatif, il y a des principes fondamentaux qui aident l'intelligence à discerner le vrai du faux, de même dans l'ordre pratique, il y a des principes généraux qui permettent à la raison pratique de discerner le bien du mal. Dans l'un et l'autre ordre, ces notions fondamentales ne sont pas une acquisition de notre

1. Videtur quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus quod nihil remaneret integrum. Ergo in singulis viribus aliquid manet rectum quod in iudicando et appetendo concordat rectitudini primae in qua creatus est homo ; et huiusmodi eiusdem est murmurare contra omne non rectum. Cum ergo hoc sit officium synderesis in homine, synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae. *Loc. cit.* 592-593.

2. Telle est la comparaison entre l'intellect agent et la syndérèse, à l'effet de prouver que celle-ci est une faculté ; la Glose sur I Thess. IV ; telle encore l'objection tirée du fait que les « saints » n'envisagent que trois facultés de l'âme. *Loc. cit.* 591, n° 6 ; 592, n°s 3, 4, 6.

3. *Loc. cit.* a. 1, ad 3um, 593.

intelligence, mais une donnée de la nature. Or, la syndérèse n'est autre que le substratum de ces principes primordiaux du droit naturel. Ainsi cantonnée dans les généralités, la syndérèse se distingue de la conscience, dont elle est comme l'étincelle : c'est elle, en effet, qui fournit les majeures aux raisonnements pratiques dont les conclusions énoncent les jugements concrets qui font l'objet de la conscience.

> Sine praeiudicio dico quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia iuris descripta sunt. Sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter et iuvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ad Augustino universalia iuris, sicut est non esse fornicandum, et non esse occidendum, et afflicto esse compatiendum, et huiusmodi ; et subiectum illorum synderesis est ; et propter hoc ab Augustino vocatur naturale iudicatorium, a Graecis autem synderesis, eo quod cohaeret iudicio universali circa que non est deceptio... dicitur scintilla conscientiae eo quod conscientia sequitur ex synderesi et ratione, et ex parte synderesis nunquam habet errorem, licet ex parte rationis quandoque decipiatur [1].

Ce texte mérite notre attention.

Albert le Grand a emprunté à Philippe sa théorie de la *potentia habitualis*. Il a de même repris du Chancelier la distinction entre la syndérèse qui se confine dans l'abstrait, et la conscience qui s'étend en cas concret. Mieux que lui cependant, il marque la dissociation entre les deux actes en les considérant respectivement comme majeure et conclusion [2].

Mais Albert se sépare de Philippe en un point essentiel. On a remarqué le parallélisme établi entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique. La comparaison vient de Guillaume d'Auxerre [3] et elle fut reprise par le *Tractatus de legibus*, incorporé dans la Somme d'Alexandre de Halès [4]. Mais les termes sont à noter.

1. *Ibid.* a. 1 in corp. et ad 3um, 593.

2. Maior est synderesis, cuius est inclinare ad bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cujus est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae. *Loc. cit.* q. 72, 1, 599.

3. Voir *supra*, 126, note 1.

4. Sicut cognitiva habet principia veri sibi innata et notionem illorum, ...

Guillaume ne mettait en scène aucune faculté ; le *Tractatus*, au contraire, parlait de puissance motrice, *motiva* ; cette dernière expression était d'ailleurs bien conforme à la pensée de Philippe, qui avait fortement rattaché la syndérèse à la volonté. Or, Albert le Grand parle de « raison théorique » et de « raison pratique » et insère la syndérèse en celle-ci. A ces yeux, la syndérèse n'est donc pas une motion venant de la volonté, mais plutôt une directive émanant de la raison. On reconnaît ici l'influence d'Aristote. L'*intellectus practicus* n'est pas la cause motrice de l'activité humaine, mais il en est la cause directrice. En conséquence, aux yeux d'Albert, la syndérèse n'agit pas dans l'ordre de la causalité efficiente, mais dans celui de la causalité formelle, en dictant à la conscience les normes fondamentales de la conduite morale.

On demandait plus haut si la syndérèse est une faculté une ou multiple. Elle est une, répond Albert. Qu'on ne se laisse point tromper, en effet, par les trois fonctions attribuées à la syndérèse : juger du bien et du mal, incliner au bien, répudier le mal. L'inclination au bien est connaturelle à tout jugement pratique et, dès lors, ne relève pas d'une faculté spéciale ; la réprobation du mal ne consiste pas en une résistance qui exigerait le déclenchement de l'appétit irascible, mais uniquement en une sentence de répudiation [1].

La syndérèse, enfin, ne doit pas être considérée comme un vestige de la rectitude première qui se mêlerait à nos facultés corrompues par la faute originelle. La syndérèse, au contraire, se sépare nettement de ces facultés contaminées. Ici toutefois, Albert n'ose pas rejeter la sentence opposée : *Sunt tamen quidam qui dicunt quod synderesis est pars rectitudinis primae in omnibus viribus* [2]. On reconnaît sans peine la théorie du chancelier Philippe.

La syndérèse peut-elle pécher ? A part l'utilisation de la Glose de Jérôme et l'objection tirée du fait que le damné est

ita et motiva regulam habet sibi innatam per quam regulatur in bonum ; hanc autem legem vocamus naturalem. ALEXANDRI DE ALÈS *Summae theologiae pars tertia*, q. 27, membro 1, a. 1 solutio.

1. *Summa de homine, loc. cit.* ad 7um, 594.

2. *Loc. cit.* ad 9um, 594.

puni en tout son être et donc dans la syndérèse, arguments qu'il aura empruntés à Philippe, l'argumentation d'Albert lui est personnelle : la syndérèse est une puissance rationnelle ; elle est donc susceptible de directions opposées, *ad opposita*, et dès lors faillible. D'autre part, Basile, dans le texte cité ci-dessus, affirme que le *naturale iudicatorium* est un critère de moralité ; pour mériter ce titre, il doit être infaillible. Jean Chrysostome, à son tour, parle d'un « jugement de conscience qui est incorruptible ».

Une difficulté toutefois subsiste : la conduite des hérétiques qui, sans remords de conscience, défendent leurs erreurs au péril de leur vie.

La réponse d'Albert est celle de Philippe : la syndérèse ne pèche jamais. Et pour notre théologien, la preuve est aisée : la syndérèse s'identifie avec les premiers principes de la raison pratique, connus naturellement, et donc infailliblement. Si erreur il y a, elle provient uniquement de la raison, qui peut aisément se tromper dans le discursus rationnel [1].

Que dire alors de la Glose de Jérôme : *hanc cernimus praecipitari* ? — La chute n'est pas le fait de la syndérèse, mais de la raison.

On disait que le damné est puni en tout son être, et que donc la syndérèse avait péché. — On est puni, non pour ses facultés, mais pour ses actions ; or, les actions sont le fait de l'homme tout entier, *actus est totius hominis*.

La syndérèse, a-t-on objecté, étant une puissance rationnelle, peut être dirigée en des sens contraires. — Les facultés rationnelles peuvent sans doute s'orienter en des directions opposées ; mais elles n'en ont pas moins une fin déterminée à laquelle elles arrivent, si elles ne se trompent point. Or, la syndérèse, se cantonnant dans les premiers principes, ne peut se tromper.

Quant aux hérétiques où la syndérèse semble errer, il faut dire que l'erreur n'est pas le fait de la syndérèse qui ordonne

1. Consentiendo sanctis dicimus quod synderesis nunquam errat. Cuius causa est, quia ipsa non est nisi circa universalia principia et naturaliter nobis inserta, circa quae non potest esse error, sicut verbi gratia non esse fornicandum, non esse occidendum ; sed ratio quae est sub synderesi conferre habet universale ad particulare et videre utrum hoc sit fornicatio vel homidicium ; et quia circa particularia est error maximus, propter hoc ratio frequenter decipitur. *Loc. cit.* a. 2, 595.

de défendre sa foi jusqu'au sang, mais le fait de la raison qui se trompe sur l'objet précis de cette foi à défendre [1].

On l'aura remarqué, la fermeté et la clarté de ces réponses viennent de ce qu'Albert a fait consister la syndérèse dans les premiers principes de l'ordre moral, inaccessibles aux erreurs du raisonnement.

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Albert rapporte d'abord une théorie apparentée sans doute à celle de Philippe [2] ; mais il ne s'y rend point. Sa réponse est simple : la syndérèse ne s'éteint jamais, ni d'aucune façon : chez les damnés eux-mêmes, les sentiments dépravés qu'ils nourrissent sont le fait de leur arbitre perverti, nullement de la syndérèse qui reste en eux et qui, protestant contre le mal, constitue le remords de la conscience qui ne s'éteint jamais [3].

On pressent déjà par ce qui précède en quoi saint Albert fait consister la conscience.

1. *Ibid.* resp. ad obiecta, 596.

2. En éditant le texte de Philippe, nous avons remarqué, *supra*, 154 note 1 que la *solutio* manque dans les quatre manuscrits étudiés. Serait-elle reproduite ici, en substance, par Albert le Grand ? En tout cas, nous avons retrouvé chez Philippe la distinction rappelée ici par Albert, entre la peine considérée en elle-même et la peine envisagée dans ses rapports avec la faute.

3. Quidam ante nos dixerunt ad hoc quod duplex est bonum, scilicet naturae et gratiae, et duplex est malum, scilicet poenae et culpae ; et cum synderesis inclinet ad bonum et retrahat a malo, dicunt quod in damnatis non inclinat ad bonum gratiae. Bonum autem naturae consideratur duobus modis : scilicet in se, et sic appetunt bonum naturae damnati ; et in comparatione ad perversam voluntatem, et sic non appetunt, sed post perversam voluntatem, et quoad hoc dicunt synderesim extingui. Similiter damnati appetunt peccare, et sic iterum extinguitur. Poena vero consideratur dupliciter, scilicet in comparatione ad culpam, vel in se. Et primo modo appetunt eam ; dicunt enim quod potius volunt esse in poenis cum culpa et peccato quam sine poenis et sine culpa, et sic iterum extinguitur. Si vero consideratur in se, et sic non appetunt eam. Sed sine praeiudicio dicimus quod iste appetitus perversae voluntatis est qui est in libero arbitrio ; appetitus autem synderesis semper est rectus et in damnatis et vivis, et est remordens de malo commisso et bono omisso. Et propter hoc dicitur vermis mordens vel rodens damnatos. *Loc. cit.* a. 3, 597. — Dans son *Commentaire des Sentences*, rédigé un peu après la *Summa de creaturis*, Albert le Grand reprend la même idée. *In II Sent.* d. 5, a. 6, ad 6um, dans *Opera omnia*, éd. Borgnet, 27, 121. Dans ce même ouvrage, il rappelle de nouveau la différence entre la syndérèse et la conscience, et fait remarquer que la syndérèse est au-dessus de la *ratio*, y compris la *ratio superior*, puisque celle-ci fournit les mineures des syllogismes pratiques dont la syndérèse formule les majeures. *Ibid.* d. 24, a. 14, *loc. cit.* 413-414.

La conscience n'est ni une faculté, ni même un habitus ; elle est simplement un acte.

La conscience, en effet, se présente comme la conclusion d'un syllogisme de la raison pratique. La majeure est fournie par la syndérèse et exprime, soit le principe fondamental de l'ordre moral : tout ce qui mal est défendu, tout ce qui est bon est à faire, soit du moins un des premiers axiomes : tout homicide est défendu. La mineure relève de la raison, qui applique ce principe à un cas particulier : cet acte est mauvais, ou : cet acte est un homicide. La conclusion est le dictamen pratique de la conscience, engageant à ne pas faire cet acte défendu. Saint Albert a soin de noter que le langage courant légitime cette manière de voir. Car, de l'avis de tous, la conscience est, dans la vie morale, le juge qui, accusant ou excusant l'homme, se prononce sur le mérite ou le démérite de ses actions. Or, la syndérèse, exprimée dans la majeure du syllogisme susdit, ne s'inquiète pas du cas concret qui seul est méritoire ou démeritoire ; de son côté, la raison qui énonce la mineure s'occupe sans doute du cas concret, mais d'une manière purement théorique en donnant la raison pour laquelle l'acte doit être fait ou évité ; mais elle ne commande pas l'acte concret, *nec adhuc imperat*. L'homme ne contracte le mérite ou le démérite de ses actions qu'au moment où il se décide à agir, *quando infert per modum sententiae hoc esse faciendum*. C'est dire que la conscience est la sentence définitive portant sur l'obligation de faire ou de ne pas faire tel acte.

La conscience se présente donc, aux yeux d'Albert, non point comme un habitus, mais comme un acte, c'est-à-dire un jugement. Ce jugement, faut-il le redire, est faillible, en raison de la mineure relative au cas concret.

Dicimus quod conscientia conclusio est rationis practicae ex duobus praemissis... Maior autem istius syllogismi est synderesis, cuius est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae. Quod sic probatur. Ab omnibus communiter supponitur quod conscientia aggravat vel excusat in toto vel in parte. Inter tres autem actus praehabitos primus non attingit actum particularem sive opus meritorium vel demeritorium hoc vel illud ; secundus autem qui rationis est non est de faciendo, sed de ratione faciendi cum enim dicit quod hoc est bonum,

rationem dicit faciendi; sed nec adhuc imperat faciendum vel non faciendum. Sed quando infert per modum sententiae hoc esse faciendum vel non faciendum tunc excusat si sequitur in illo opere, vel accusat si non sequitur [1].

Le Commentaire des Sentences de saint Albert n'aborde pas nos problèmes ; car il se contente de renvoyer le lecteur à la *Summa de homine* qui vient d'être étudiée [2].

Le saint Docteur n'aurait-il donc pas repris le sujet ?

Nous pensons, avec le P. F. M. Henquinet, qu'il faut revendiquer pour saint Albert la paternité des deux questions *De sinderesi* et *De conscientia*, conservées dans *Vat. lat. 781* f. 37ra-38rb [3].

On y voit cité à deux reprises le livre VI de l'Éthique d'Aristote, ce qui prouve que ces questions ont été rédigées aux années du Commentaire d'Albert sur le livre IV des Sentences, soit vers 1248 [4].

La syndérèse est rangée, ici comme dans la *Summa de homine*, parmi les facultés de l'âme ; mais sa place y est mieux déterminée. Elle se range parmi les facultés motrices de l'âme rationnelle, c'est-à-dire, non point parmi celles qui exécutent les mouvements, mais parmi celles qui les dirigent. Ces facultés directrices, ou bien s'attachent à la fin dernière, ou bien elles orientent l'activité humaine vers cette fin. Ces dernières facultés elles-mêmes, ou bien dirigent l'activité par des principes universels, ou bien par des principes particuliers adaptés à l'action concrète. Or la faculté motrice rationnelle qui dirige vers la fin grâce à des principes universels n'est autre que la syndérèse, tandis que les autres facultés dirigeant grâce à des principes plus concrets sont la raison supérieure et inférieure. Ainsi considérée comme cause directrice la syndérèse tient donc à la fois de la raison et de la volonté, mais plutôt de la raison, sans toutefois s'identifier à celle-ci.

1. ALBERTI MAGNI, *Summa de homine*, q. 72, a. 1, éd. BORGNET, t. 35, 599. Voir aussi q. 71, a. 2, *ibid.* 595. — Dans la *Summa de bono*, un peu postérieure à la *Summa de homine*, saint Albert en appelle au texte de celle-ci et résume comme suit sa pensée : « Instinctus conscientie est quidem secundum universalia iuris, sed assumitur ratio considerans particularia, antequam det sententiam de faciendo uel non faciendo ». *Bruxelles Bibl. roy. 603* f. 83ra. — Le Cours inédit de saint Albert sur l'Éthique à Nicomaque recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin ne dit mot de nos deux questions.

2. *In II Sent.* d. 39, a. 2, éd. BORGNET, 27, 622.

3. F. M. HENQUINET O. F. M., *Vingt-deux Questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de saint Thomas d'Aquin*, dans *New Scholasticism* 9 (1935) 312-322. — Dans la recension que nous fîmes de cette importante étude (*Bull. Théol. anc. méd.* II, nº 1211) nous pensions plutôt à un auteur dépendant à la fois d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, il existe en effet une étroite parenté entre ces deux questions de *Vat. lat. 781* et les deux maîtres dominicains. Une étude plus attentive des textes nous prouve maintenant que ces deux questions sont plus proches d'Albert que de Thomas d'Aquin ; il faudra en conclure que celui-ci s'en est inspiré, et que l'auteur est Albert le Grand.

4. Nos deux questions, citant le livre VI de l'Éthique (f. 37vb), supposent en effet la traduction intégrale de l'Éthique. Or, celle-ci n'a été utilisée par Albert que dans son Commentaire sur le livre IV des Sentences, lequel date de 1248. Voir notre étude *Saint Albert le Grand et l'Ethique à Nicomaque*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster, 1935, I, 611-626.

Dicimus quod sinderesis est potentia rationalis anime...

Quod ordinat motum uel est finis motus et secundum hoc sumuntur potentie ymaginis per quas anima fertur in Deum uel actu uel potentia ; aut est regulans ad finem. Et hoc duobus modis. Aut enim regulatur aliquis in finem uniuersalibus quibusdam principiis ; et sic est synderesis que habet apud se uniuersalia iuris cira que non est error, sicut est intellectus principiorum in speculatiuis. Aut regulatur particularibus regulis determinatis ad speciale opus ; et iste regule uel sunt accepte a prima rectitudine, et sic est superior ratio que inheret contemplandis incommutabilibus, ut accipiat rationes proprias regentes in opere ; uel sunt accepte a rebus inferioribus que habent rectitudinem aliquam exemplatam a rectitudine prima, et penes has est ratio inferior.

Sic ergo dicimus quod sinderesis est quedam potentia motiua per habitum uniuersalium iuris ; et habet aliquid de cognitione et aliquid de appetitu ; sed plus se tenet ex parte cognitiuarum. Intellectus enim practicus magis repugnet malo, cum sit semper rectus, sicut dicit Philosophus, quam uoluntas que potest esse recta et non recta ..

Ad septimum <dicendum> quod diuersimode inherent incommutabilibus rationibus et eternis potentie ymaginis et sinderesis et ratio superior. Potentie enim ymaginis inherent eternis tamquam fini, non accipientes ab eis rationes operum, sed sinderesis accipit uniuersales rationes operandorum ; ratio uero superior proprias rationes ; et ideo sinderesis et superior ratio non sunt eadem uis anime. *Vat. lat. 781* f. 37rb [1].

1. Nous n'avons donné ici que l'essentiel du texte. Un texte plus complet se lit dans F. M. HENQUINET, *loc. cit.* 320-322.

Si l'exposé qu'on vient de lire complète celui de la *Summa de homine*, il ne trahit cependant pas nécessairement le même auteur.

Celui qui va suivre, concernant la conscience, est, au contraire, beaucoup plus proche de l'exposé parallèle de la *Summa de homine* et se présente comme un commentaire fidèle qui ne peut guère émaner que d'un même auteur.

La conscience, écrit l'auteur, peut se prendre en des sens divers ; mais en son sens propre, il est une décision de la raison, *decretum rationis*.

A la fin de son exposé sur la syndérèse, Albert avait soutenu que la conscience n'est ni une faculté, ni un habitus, mais un acte. Elle est en effet la conclusion d'un syllogisme dont la majeure relève de la syndérèse et la mineure de la raison [1].

Dans son exposé sur la conscience, il souligne que la syndérèse, à elle seule, ne peut diriger l'action ; car celle-ci est concrète et la syndérèse se cantonne dans les principes généraux, *universalia iuris* ; la raison doit donc intervenir pour appliquer ces principes à l'action concrète. Mais la raison elle-même ne suffit pas, car il faut en outre une décision, un *decretum*, intimant de faire ou de ne pas faire cette action. Cette décision de la raison, *decretum rationis*, appliquant les directives générales de la syndérèse, *decretum sinderesis*, à l'action concrète, c'est précisément la conscience. Ces dernières précisions ne peuvent, nous semble-t-il, émaner que de l'auteur de la *Summa de homine* qui avait souligné ces mêmes idées.

Quoique le texte ait déjà été publié dans sa teneur presque complète par le P. Henquinet [2], nous le reproduisons ici : le lecteur jugera de l'identité des deux exposés de saint Albert, distants de six années environ.

Solutio. Dicimus quod conscientia multis modis sumitur.
Quandoque enim dicitur conscientia ipsum conscitum ; et hoc

1. Proprie dicitur conscientia quam dicimus aggrauare peccatum ; et hec non est sinderesis, nec est aliqua alia potentia uel habitus, sed actus. Quod enim non est actus sed potentia uel habitus non potest aggrauare peccatum. Hic autem actus est actus cuiusdam conclusionis que infertur ex duabus propositionibus quarum maior est in sinderesi et minor in ratione. *Vat. lat. 781* f. 37rb.

2. F. M. Henquinet, *loc. cit.* 318.

modo sumitur Tim. 1 : « caritas que est finis precepti de corde puro, conscientia bona », etc. ; Glosa : in spe : merita enim que sunt in conscientia faciunt insurgere motum spei, sicut patet ex eius diffinitione : « spes est certa expectatio future beatitudinis ex meritis et gratia proueniens ».

Quandoque uero dicitur habitus quo disponitur quis ad consciendum ; et hoc modo dicitur lex et correptor anime.

Quandoque uero dicitur actuale quoddam decretum rationis acceptum ex uniuersalibus iuris que sunt in sinderesi ; et hoc modo sumitur Rom. 14 : « Omne quod non est ex fide peccatum est » ; Glosa : « id est quod est contra conscientiam » ; non enim dicitur fides que est uirtus, sed que est credulitas acquisita procedens ex ui aliquarum propositionum, sicut dicitur quod argumentum est ratio rei dubie faciens fidem. Et hoc modo sumitur ad presens conscientia, secundum quod dicitur accusare uel excusare uel aggrauare uel minuere peccatum ; non enim aggrauare potest secundum quod est in habitu, sed secundum quod est in actu.

Unde dicimus quod conscientia de qua loquimur est actus quidam rationis. Cum enim in sinderesi sint uniuersalia iuris, ut dicit Augustinus, non sufficit ad opus ; quia, cum operationes sint circa particularia, uniuersalia sunt imperfectissima in operibus. Oportet igitur esse aliquam potentiam que accipiat aliquod particulare sub illis uniuersalibus, et hec est ratio superior uel inferior secundum quod rationes particulares accipit ab eternis uel humanis rebus. Sed adhuc non est sufficiens hec ad operandum nisi decernatur faciendum uel non faciendum. Oportet igitur ut ulterius applicetur huic particulari decretum sinderesis quod erat de non faciendo uel faciendo in uniuersali. Et hoc est actus rationis ; quia, sicut dicit Ysaac, ratio est faciens currere causam in causatum, ut accipiatur causa non solum in essendo, sed etiam in consequendo. Et iste actus rationis dicitur conscientia que dicitur excusare uel prohibere testimonium quando aliquis scit se non fecisse contra hoc decretum rationis, accusare uero quando e conuerso. Primus ergo actus rationis qui est accipere particulare sub uniuersali <non est conscientia>, sed secundus qui est decernere ad faciendum in particulari propter decretum sinderesi in uniuersali...

Ad ultimum dicendum quod, cum conscientia sit actus quidam rationis ex eo quod sumit particulare operabile sub uniuersali sinderesis et applicatur decretum sinderesis ad hoc particulare, non est inconueniens ut in ratione sit aliquis habitus acquisitus quo est habitus ad talem actum, qui aliquando potest dici conscientia, sed equiuoce ; sed ex parte sinderesis erit habitus naturalis. *Vat. lat. 781* f. 38ra-38rb.

§ 2. — *Saint Thomas d'Aquin.*

SAINT THOMAS D'AQUIN a étudié la syndérèse et la conscience à trois reprises : dans son *Commentaire des Sentences* (1253-1255), dans le *De veritate* (1256-1259) et dans la *Somme théologique*.

1. Le *Commentaire des Sentences* n'offre pas les cadres du traité de la syndérèse tels qu'on les a vus chez Albert le Grand ; les questions y sont toutefois suffisamment abordées.

La syndérèse est-elle une puissance ou un habitus ? Saint Thomas apporte pour et contre la thèse maintes raisons dont plusieurs n'ont pu être empruntées qu'à Albert le Grand [1].

Dans la nature, répond saint Thomas, tout mouvement procède d'un moteur immobile ; et tout ce qui présente des variétés se fonde sur un principe invariable. Il en sera donc de même de la raison. Car la raison, elle aussi, est en mouvement, puisqu'elle conduit les principes jusqu'aux conclusions ; dans ce processus d'ailleurs, elle présente une grande variété d'allure, qui l'expose à bien des erreurs. Il faut donc un premier principe de connaissance, immobile, invariable, qui garantisse la rectitude de ses démarches. Aussi bien, dans l'ordre de la connaissance spéculative, y a-t-il à la source de tous nos raisonnements quelques principes évidents par eux-mêmes, et dont l'habitus s'appelle « intellect ». Et dès lors, dans l'ordre de la raison pratique,

1. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 3. Les deux premières raisons apportées pour prouver que la syndérèse est une faculté, et tirées des Gloses connues de Jérôme sur Ézéchiel et Malachie, auront été empruntées à Philippe, Alexandre de Halès ou Odon Rigaud. La troisième basée sur le texte d'Augustin relatif au *naturale iudicatorium* n'a guère pu être prise que chez Albert le Grand. Mais saint Thomas déduit de ce même texte une quatrième raison : si la syndérèse est un *iudicium*, elle est donc identique au libre arbitre qui, comme son nom l'indique, est, lui aussi, un jugement ; or le libre arbitre est une faculté, et non un habitus. La cinquième raison est aussi propre à saint Thomas : l'habitus peut se perdre ; or la syndérèse reste, même chez les damnés ; elle n'est donc pas un habitus. Pour prouver d'autre part que la syndérèse est un habitus, le saint Docteur apporte deux raisons : la faculté rationnelle peut prendre des directions opposées, *se habet ad opposita* ; or la syndérèse n'a qu'une direction. De plus, la syndérèse s'oppose à la concupiscence ; or celle-ci est un habitus ; la syndérèse le sera donc aussi. Cette dernière raison se rencontrait chez Albert, mais aussi chez Alexandre de Halès, Odon Rigaud et leur source commune, Philippe. Mais la première raison ne se rencontre que chez Albert le Grand, quoique dans un autre contexte.

il faut à l'origine de ses démarches quelques principes connaissables par eux-mêmes ; tels ceux-ci : il faut éviter le mal, obéir à Dieu. Or, l'habitus de ces premiers principes directifs de l'action n'est autre que la syndérèse.

La syndérèse ne se distingue donc pas de la raison pratique, comme une faculté se distinguerait d'une autre faculté puisqu'elle n'en est que l'habitus.

Cet habitus est-il inné ? Oui, d'une certaine manière, *quodammodo*. La connaissance des premiers principes de la raison pratique, comme celle des premières vérités de la raison spéculative, a son point de départ dans la connaissance sensible ou la mémoire ; mais dès que les termes sont connus, le rapport qui les relie entre eux est évident par lui-même, par la seule lumière de l'intellect agent, sans nul recours aux industries du raisonnement.

La conclusion semble donc bien s'imposer : la syndérèse est un habitus inné, et non une faculté.

Mais saint Thomas est souverainement respectueux de la tradition. Or, on a vu combien, depuis Philippe, s'était accréditée la théorie de la *potentia cum habitu*. Saint Thomas ne contredira pas cet enseignement reçu, professé d'ailleurs par son maître ; et il terminera son exposé par cette conclusion que n'appelaient nullement les prémisses posées : *et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam* [lire plutôt : *substratam*] *habitui sic nobis innato* [1]. Et un peu plus loin : *synderesis nominat habitum eorum* (*principiorum*), *seu potentiam cum habitu* [2].

Mais cette concession aux idées du temps est si peu vécue dans l'esprit de saint Thomas que, dans toutes les réponses faites aux objections, il suppose que la syndérèse n'est qu'un habitus [3],

1. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 3.
2. *Ibid.* a. 4.
3. Que saint Jérôme, écrit saint Thomas, mette sur la même ligne la syndérèse et les trois facultés : appétit concupiscible, appétit irascible et la puissance rationnelle, il ne faut point en conclure que la syndérèse est une faculté ; il en va de même quand on distingue la raison spéculative et l'*intellectus principiorum* ; personne ne voit en celui-ci une faculté distincte de la raison. *Loc. cit.* a. 3, ad 1um. — C'est dans le même sens qu'il faut comprendre la Glose de Jérôme sur Malachie, *ibid.* ad 2um. — Quand saint Augustin dit que les premiers principes de l'ordre moral sont « inscrits » dans la syndérèse, il ne faut pas en conclure que celle-ci soit une faculté : ne dit-on pas que les principes de la

et que, plus loin, en un passage où la syndérèse est opposée à l'*intellectus principiorum*, il n'est question que d'habitus [1].

Par ce qui vient d'être dit, on voit quel rôle saint Thomas attribue à la syndérèse dans la vie morale. Saint Bonaventure en avait fait une tendance naturelle de la volonté, et l'avait même opposée au *naturale iudicatorium*, lumière naturelle de la raison qu'il identifiait à la conscience. On a vu d'autre part, comment, quelques années auparavant, saint Albert le Grand avait rapporté la syndérèse à la raison pratique en lui attribuant les premiers principes de la vie morale, et comment il avait remis à la conscience le jugement des cas particuliers. Or, saint Thomas reprend fidèlement la thèse de son maître, faisant remarquer que la syndérèse correspond à l'*intellectus practicus* d'Aristote [2] : la syndérèse fournit les propositions universelles qui sont comme les majeures de nos syllogismes pratiques ; la raison supérieure ou la raison inférieure élabore les mineures où les normes de la syndérèse sont appliquées à l'action proposée ; et de ces deux prémisses se déduit, à la manière d'une conclusion, le jugement de conscience [3].

La syndérèse réside donc, non point dans la volonté, mais dans la raison pratique. Elle est donc une norme d'action ; car, pour saint Thomas, la norme est la forme de l'être, et la forme de l'homme est la raison. Il y a plus. Énonçant les principes fondamentaux de la conduite humaine, elle est, par là même, la norme fondamentale de nos actions et se confond ainsi avec la loi naturelle. De son côté, la conscience est, elle aussi,

géométrie sont inscrits dans la géométrie ? or celle-ci n'est évidemment qu'un habitus, et non une faculté. Il faut en dire autant des principes de la syndérèse. *Ibid.* 3um. — On identifiait le libre arbitre à la syndérèse, pour faire de celle-ci une faculté. Le jugement du libre arbitre, répond saint Thomas, est tout différent de celui de la syndérèse, puisqu'il se rapporte à l'acte concret. *Ibid.* ad 4um. — Enfin, disait-on, tout habitus se perd ; la syndérèse ne se perd point. L'habitus inné, répond le Docteur angélique, ne se perd jamais ; donc, pour expliquer la permanence de la syndérèse, pas n'est besoin d'en faire une faculté. *Ibid.*, ad 5um.

1. Sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini, unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis. *In III Sent.* d. 33, q. 2, a. 4, sol. 4.

2. Synderesis, loco cujus Philosophus in VI Ethicorum ponit intellectum in operativis. *Ibid.*

3. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 4.

norme d'action ; car c'est d'après la dictée de sa conscience que l'homme doit agir ; mais celle-ci est norme prochaine, parce qu'elle s'intéresse directement au cas concret. La conscience est donc, non point parallèle à la syndérèse, mais subordonnée à celle-ci, à la manière d'une conclusion dérivée de prémisses [1].

La syndérèse peut-elle pécher ? Peut-elle s'éteindre en une âme ? Dans le *Commentaire des Sentences*, ces deux questions sont traitées en un même article : *utrum superior scintilla rationis possit extingui* [2].

La Glose de Jérôme semble bien indiquer que la syndérèse peut faillir : *hanc cernimus praecipitari*. Ensuite, la syndérèse semble bien être identique à la *ratio superior* ; or celle-ci peut pécher. On le voit, ces deux objections visent directement l'infaillibilité de la syndérèse. Les trois suivantes tendent plutôt à prouver qu'elle peut s'éteindre en une âme. Des hérétiques, de bonne foi, persécutent les justes sans aucun reproche de leur conscience. Les pécheurs invétérés dans le vice font le mal, sans que leur conscience proteste. Chez les damnés enfin, plus d'inclination au bien ; dès lors, plus de répulsion contre le mal. En tous ces dévoyés, hérétiques, pécheurs et réprouvés, la syndérèse est donc éteinte [3].

D'autre part, on pourrait objecter : cette *scintilla rationis* ou syndérèse ne peut s'éteindre, tant que brille la lumière de l'intelligence ; or celle-ci ne s'éteint jamais. De plus ce qui est naturel ne disparaît point par le péché. Or, l'inclination au bien est naturelle à l'homme. La syndérèse survit donc à toutes les défaillances.

La réponse de saint Thomas est suffisamment indiquée par le concept même qu'il s'est fait de la syndérèse. Mais il illustre son exposé de considérations générales inspirées du Pseudo-Denys. Telle est, écrit-il, la continuité dans la hiérarchie des êtres créés que si, dans leur partie inférieure, ceux-ci contractent les imperfections des êtres qui sont au-dessous d'eux, dans leur

1. Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris ; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu ; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 4.

2. *In II Sent.*, d. 39, d. 3, a. 1.

3. *Ibid.*

partie supérieure au contraire, ils participent à la perfection des êtres qui les dépassent. Il en sera donc ainsi de l'homme qui tient à la fois de l'ange et de l'animal. Si dans sa partie inférieure, la connaissance humaine subit la condition des sens auxquels elle emprunte ses premières données, dans sa partie supérieure elle participera à la nature angélique qui voit les vérités sans aucun discursus. Cette dernière participation n'est autre que l'habitus des premiers principes ; dans l'ordre spéculatif, cet habitus s'appelle *intellectus principiorum* ; dans l'ordre pratique, il prend le nom de *synderesis*. Celle-ci s'appelle à bon droit *scintilla* : elle est, en effet, comme une étincelle échappée du monde des intelligences pures. Or dans l'ordre spéculatif, l'*intellectus principiorum* est infaillible, et incorruptible parce qu'il se rapporte à des propositions évidentes par elles-mêmes et qu'il répugne à tout ce qui les contredirait. Et donc de même dans l'ordre pratique, la syndérèse est impeccable et incorruptible, parce qu'elle a pour objet les premiers principes de l'ordre moral et qu'elle résiste à tout ce qui, dans la conduite de la vie, leur serait opposé.

Muni de ce principe, saint Thomas répond sans peine aux objections. Quand saint Jérôme dit que la syndérèse déchoit parfois de son rang, cela ne s'applique pas à la syndérèse, comme telle, mais à ce qui en est déduit, c'est-à-dire la conscience : de même dans l'ordre spéculatif l'erreur n'atteint pas les principes, mais les conclusions. Mais comme les conclusions sont imprégnées des prémisses, on peut concéder que la syndérèse est atteinte, en ce sens que la conscience qui en dérive est viciée.

On identifiait raison supérieure et syndérèse. C'est là une erreur : la syndérèse est au-dessus de la raison supérieure et dès lors est immunisée contre les défaillances de celle-ci.

Que dire des hérétiques chez qui la syndérèse semble ne point protester contre leur conduite ? Saint Thomas présente deux réponses. La syndérèse, étant une lumière d'ordre naturel, est inopérante dans le domaine de la foi ; elle peut donc subsister chez l'hérétique, et se taire au sujet de fautes qui violent l'ordre surnaturel. Ou bien, et en ceci saint Thomas reprend la réponse d'Albert le Grand et de Philippe, il suffit de dire que la syndérèse ne cesse point en eux de protester contre la mal en général ; et que si chez l'hérétique aucune voix intérieure ne murmure contre ses actes concrets, cela vient de sa conscience qui est faussée.

Quant aux hommes dépravés qui semblent avoir mis leur fin dernière dans le vice et ainsi s'être trompés sur les premiers principes de l'ordre moral, il faut dire qu'ils ont parfaitement conscience de la malice de leurs actes aussi longtemps qu'ils les considèrent d'une manière impersonnelle ; mais ils s'aveuglent au moment où ils envisagent la moralité de l'acte tel qu'il se présente *hic et nunc* à leur raison enténébrée par la passion ou la malice [1].

La syndérèse subsisterait-elle chez les damnés ? Selon certains, écrivait-il dans son traité des anges, la syndérèse, chez les damnés, ne proteste plus contre la faute, mais uniquement contre le châtiment ; ce qui aggrave leur malice. Saint Thomas vise ces auteurs-là mêmes qu'Albert avait en vue dans le texte cité plus haut [2]. Mais, pas plus que son maître, saint Thomas n'accepte cette opinion. Car la syndérèse, ayant pour objet les premiers principes de la loi naturelle, est ancrée dans la nature même et, dès lors, ne peut point ne pas protester contre ce qui lui est opposé. Mais cette voix de la nature est sans écho chez les damnés, par suite de la perversion de leur volonté [3]. Leur raison, ajoute-t-il ici, murmure éternellement contre cette volonté perverse, parce que subsiste éternellement en eux l'inclination naturelle au bien moral [4].

La doctrine du *Commentaire des Sentences* concernant la conscience s'inspire, elle aussi et plus nettement encore, de l'enseignement de saint Albert le Grand.

C'est à la question inédite *De conscientia* de celui-ci que saint Thomas emprunte la nomenclature des divers sens qu'on attribue au mot conscience [5]. Son unique souci est de prouver que

1. *Ibid.*
2. Voir *supra*, 216 note 3.
3. *In II Sent.* d. 7, q. 1, a. 2 ad 3um.
4. *Ibid.* d. 39, q. 3, a. 1 ad 5um.
5. Conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita, et sic sumitur I Tim. : Charitas procedit de conscientia bona ; Glossa : id est spes, quia ex meritis quae conscientia tenet motus spei insurgit. Quandoque uero dicitur habitus quo quis disponitur ad consciendum et secun-

la conscience est un acte, et non un habitus à la manière de saint Bonaventure, moins encore une faculté. Car si l'on consulte le langage courant, l'on ne peut y voir qu'un acte. Ne dit-on pas, en effet, que c'est la conscience qui oblige ; or personne ne se voit obligé à faire quelque chose que si, au préalable, il n'a considéré cette chose. La conscience est donc un acte de raison.

Quel est cet acte ? A la suite d'Albert, et en s'appuyant sur le livre VI de l'Éthique à Nicomaque, saint Thomas décrit le syllogisme constitué d'une proposition de la syndérèse, d'une autre proposition de la raison supérieure ou inférieure, dont découle le jugement de conscience se rapportant à un acte concret déjà posé ou à poser encore [1].

Ce jugement de conscience, *iudicium conscientiae*, est différent du jugement ultime ou décision définitive du libre arbitre, *iudicium electionis*. Cette décision, chez le pécheur, est évidemment différente du jugement antérieur de sa conscience qui avait proclamé la malice morale de l'acte qu'il se proposait de faire. Le jugement de conscience, note saint Thomas, ne relève que de la connaissance, le jugement du libre arbitre est d'ordre affectif [2].

Inutile de dire que le jugement de conscience, conclusion d'un syllogisme dont la mineure est faillible, est lui-même exposé à l'erreur [3].

Les rapports entre le conscience et la syndérèse sont donc, pour saint Thomas, tout différents de ce qu'ils étaient pour

dum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consueuit dici conscientia... *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 4. Voir *supra*, 220-221. le texte de saint Albert.

1. *Ibid.* — Moins que saint Albert cependant saint Thomas souligne que le caractère impératif de la syndérèse est la source de l'obligation de la conscience. Le terme *decretum synderesis* affectionné par Albert ne se trouve pas chez saint Thomas.

2. Iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam et synderesim, sed diversimode ; quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare ; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est ; sed iudicium per se uel est in universali, et sic pertinet ad synderesim ; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam. Unde tam conscientia quam electio conclusio quaedam est particularis agendi ; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva. *Ibid.* ad 2um.

3. *Ibid.* in corp. ; d. 39, q. 3, a. 2.

saint Bonaventure. La syndérèse réside, non point dans la volonté, mais dans la raison pratique ; la conscience n'est pas un habitus, mais un acte ; elle embrasse, non point les premiers principes, mais uniquement les conclusions relatives au cas concret.

Quant à la loi naturelle, elles est, pour saint Thomas comme pour saint Bonaventure, l'ensemble des premiers principes de l'ordre moral. A ce titre, elle constitue l'objet de la syndérèse [1].

II. Les questions disputées *De veritate* reprennent concernant le syndérèse les trois problèmes classiques : *utrum synderesis sit potentia vel habitus* ; *utrum possit peccare* ; *utrum in aliquo extinguatur* [2].

La syndérèse est-elle un habitus ou une faculté ? Saint Thomas signale trois théories ; l'une la considère comme une faculté, et une faculté supérieure à la raison ; l'autre ne voit entre la syndérèse et la raison qu'une distinction logique : la première est la *ratio ut natura*, la seconde, la *ratio ut ratio* ; une troisième théorie enfin affirme que la syndérèse est la faculté rationnelle elle-même doublée d'un habitus [3].

Quelle va être l'attitude de saint Thomas ? Ici, plus encore que dans le *Commentaire des Sentences*, va se trahir la perplexité du saint Docteur à l'égard des idées reçues.

Qu'on lise d'abord les seize objections par lesquelles il amorce le sujet. Si la première tend à prouver que la syndérèse est une faculté, toutes les autres sont dirigées contre la thèse qui verrait en la syndérèse une faculté doublée d'un habitus ; et de fait, les quinze réponses qu'il y donnera concluront toutes que rien n'empêche que la syndérèse soit une *potentia cum habitu*.

Saint Thomas se rangerait-il donc franchement du côté d'Albert le Grand et de Philippe ?

1. *Ibid.* d. 24, q. 2, a. 4 in corp.

2. *De veritate* q. 16.

3. La troisième théorie était à la portée immédiate de saint Thomas, puisqu'il la trouvait chez son maître. La seconde avait été professée par Odon Rigaud, mais il aura pu en lire l'exposé chez saint Bonaventure. Quant à la première, il pouvait la trouver mentionnée chez Guillaume d'Auxerre, ou même la déduire a priori du texte de la Glose de Jérôme. Saint Thomas ne mentionne pas de théorie qui ferait de la syndérèse un habitus.

Ce qui invite à en douter, c'est le fait que ces objections sont suivies de cinq objections en sens contraire, qui portent à croire que la syndérèse est un habitus, et cet autre fait que saint Thomas les a laissées sans réponse ou mise au point.

Le corps de l'article nous éclairera-t-il complètement ? Le saint Docteur rappelle la loi du Pseudo-Denys sur la continuité dans la hiérarchie des êtres et conclut à l'existence, en nous, de la connaissance immédiate et naturelle des premières vérités d'ordre théorique et d'ordre pratique ; or cette connaissance doit exister en nous à l'état d'habitus. La syndérèse est l'habitus des premières vérités d'ordre pratique.

Le raisonnement semble bien complet. Mais saint Thomas, ici encore, épilogue : *Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu* [1]. Et visant la seconde théorie exposée au début, il note qu'elle ne diffère pas de la troisième ; car dire que la syndérèse est la *ratio ut natura*, c'est affirmer que la syndérèse est la raison doublée d'un habitus, cette connaissance naturelle impliquée dans le mot *ut natura* étant le fait d'un habitus inné [2].

On le voit, d'après ses prémisses, saint Thomas eût pu conclure que la syndérèse est un habitus, et non une faculté ; mais il n'a pas voulu contredire l'enseignement reçu ; et même en maintes de ses réponses aux objections, il affirme ouvertement que la syndérèse est *potentia cum habitu* [3].

1. *De veritate* q. 16, a. 1.

2. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest ; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet. *Ibid.*

3. Notons la réponse qu'il fait à la première objection : du fait que saint Jérôme met sur la même ligne la syndérèse et les autres puissances de l'âme, il ne faut pas en déduire que la première soit une faculté, mais uniquement qu'elle a avec elle un élément commun, celui d'être un principe d'action. *Ibid.* ad 1um. Il faut signaler aussi les rapports que saint Thomas établit ici entre la raison supérieure et la syndérèse. Il ne dit plus que celle-ci est supérieure à celle-là ; mais il remarque qu'elle a un objet différent. Sans doute la raison supérieure, comme la syndérèse, s'attache à l'immuable, *incommutabile*, disait saint Augustin. Mais il faut distinguer les choses immuables et l'aspect immuable des choses changeantes. Les choses immuables sont les choses divines : elles font l'objet de la raison supérieure. L'aspect immuable des choses variables sont les rapports nécessaires qui relient leurs essences : tels les premiers principes ; les premiers principes de l'ordre moral font l'objet de la syndérèse. *Ibid.* ad 9um.

La syndérèse peut-elle pécher ? Les objections sont empruntées, les unes à Albert le Grand, les autres à saint Bonaventure ou à Odon Rigaud. La solution nous est connue : la syndérèse est infaillible. Dans l'ordre physique, écrit saint Thomas, les principes des êtres sont immuables, indéfectibles : sans cette stabilité, en effet, l'on ne pourrait expliquer la régularité du cours des événements. Il en sera donc de même dans l'ordre logique : les premiers principes sont invariables, et leur indéfectibilité est le critère infaillible qui permet de juger de la rectitude des conclusions. L'habitus des premiers principes de l'ordre moral sera donc infaillible et permettra de juger avec certitude de la rectitude morale de nos actions.

Dès lors quand les juifs croyaient honorer Dieu en persécutant les apôtres, leur péché ne provenait pas de la syndérèse qui leur dictait d'honorer la divinité, mais de la raison supérieure qui estimait à tort que l'honneur de Dieu exigeait telle conduite.

La syndérèse est donc inaccessible au péché. A vrai dire, elle est en dehors de l'activité morale ; elle ne fait que la préparer, de même que les aptitudes naturelles ne sont que des prédispositions à la vertu [1].

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Ici encore, à part la troisième objection qu'il a donnée dans son *Commentaire des Sentences*, les objections sont empruntées à son maître et à saint Bonaventure ou Odon Rigaud.

La réponse s'inspire en partie de celle qu'avait donnée saint Bonaventure. Il faut distinguer la syndérèse en elle-même et la syndérèse en son exercice. En elle-même, la syndérèse ne peut s'éteindre, car la lumière de l'intellect agent qui fait apparaître les vérités des premiers principes est inséparable de la nature de l'âme. Mais dans son exercice, elle peut s'éteindre, en ce sens qu'elle est empêchée de réaliser ses effets ; comme chez celui qui est privé habituellement de la raison. Quant à celui qui, sous la poussée de la passion, perd l'usage de la raison au moment de l'action, on ne peut dire que la syndérèse

1. *Ibid.* q. 16, a. 2 in corp. ad 2um, ad 5um.

soit éteinte en lui ; car en lui, comme on l'a déjà noté, la lumière des premiers principes continue à luire, mais elle est interceptée au moment précis où le libre arbitre opère son choix. En un mot, la syndérèse ne s'éteint ni chez les pécheurs invétérés qu'aveugle la passion, ni chez les hérétiques en qui l'erreur est le fait de la raison supérieure, ni chez les damnés qui, malgré leur endurcissement, ne peuvent point perdre la tendance de leur nature au bien [1].

Au sujet de la conscience, le *De veritate* ajoute quelques nouvelles précisions. Et d'abord un nouvel effort pour prouver que la consience est un acte, et aucunement un habitus ou une faculté. Si l'on consulte le langage courant, l'on constate que le même mot ne sert à désigner l'acte, la puissance et l'habitus que lorsque cet acte est propre à cette puissance ou à cet habitus : tels les termes de *visus*, d'*intellectus* qui désignent la faculté, l'habitus, aussi bien que l'acte de ceux-ci. Mais il n'en va pas de même de la conscience, car elle n'est point l'acte propre d'une faculté ou d'un habitus. De même, en effet, que l'*usus* est l'emploi de n'importe quelle faculté ou de n'importe quel habitus, de même la conscience est l'application à un cas concret de n'importe quelle science, *quaelibet scientia ad aliquid applicari potest*. La conscience, pas plus que l'*usus*, ne sera donc l'acte propre d'une faculté ou d'un habitus ; et dès lors, le terme conscience ne s'emploiera que pour désigner un acte, et aucunement une faculté ou un habitus [2].

Nous trouvons de même ici le souci de distinguer le jugement de conscience de la décision du libre arbitre. Le premier nous laisse dans l'ordre de la simple connaissance, *consistit in pura cognitione*, la seconde applique la connaissance aux facultés appétitives et peut être pervertie sans que soit corrompu le jugement préalable de la conscience [3].

Faut-il rappeler que ce jugement de conscience est soumis à l'erreur, soit par suite d'un vice de déduction, soit par suite d'une erreur commise dans la mineure par la raison supérieure ou inférieure [4].

1. *Ibid.* a. 3 in corp. et resp. ad obiecta.
2. *Ibid.* q. 17 a. 1 in corp.
3. *Ibid.* ad 4um.
4. *Ibid.* q. 17 a. 2 in corp.

On rencontre enfin ici la distinction entre la conscience psychologique attestant la simple existence d'un fait passé ou présent et la conscience morale portant sur la moralité de cet acte, que celui-ci soit déjà posé (conscience conséquente) ou qu'il soit encore à réaliser (conscience antécédente). Le processus de celle-ci correspond à la *via inveniendi* des sciences spéculatives où, nous appuyant sur les principes, nous nous enquérons des conclusions ; et le processus de la conscience conséquente est la *via iudicandi* où des conclusions nous remontons aux principes [1].

III. Dans sa *Somme théologique*, saint Thomas ne s'inquiète plus guère de la syndérèse et de la conscience, c'est à peine qu'il leur consacre deux articles de la *Prima pars*, et quelques remarques dans la *Secunda*.

La syndérèse, d'abord, est-elle une faculté spéciale ? Ici, saint Thomas s'est entièrement libéré de son respect pour les idées courantes ; et dans l'exposé qu'il fait des théories reçues, il ne fait même plus mention de la thèse de la *potentia cum habitu* [2].

Sous l'influence sans doute de Pierre de Tarantaise, dont nous parlerons bientôt [3], il affirme que la syndérèse est, non une faculté, mais un habitus ; mais contrairement à cet auteur et conformément à ce qu'il a toujours professé, il la rattache à la raison pratique, et non à la volonté.

La preuve est celle qu'il a toujours donnée, légèrement retouchée. La raison spéculative, dans son travail d'invention, procède de certains principes évidents par eux-mêmes, et par ceux-ci, arrive aux conclusions. Et en retour, dans son travail d'appréciation, elle juge de la valeur de ces conclusions en les confrontant avec les principes. La raison pratique suit un processus analogue, quand d'abord elle s'enquiert de ce qu'elle doit faire, et quand, ensuite, elle veut juger de la moralité des actions qu'elle a commandées. Or, les premiers principes de la raison spéculative ne sont pas le fait d'une faculté spéciale, mais d'un habitus, l'*intellectus principiorum*. La syndérèse, à

1. *Ibid.* q. 17 a. 1 in corp.
2. *Prima pars* q. 79 a. 12 in corp. initio.
3. Voir *infra*, 236-237.

son tour, ne sera donc pas une faculté, mais un habitus. De la syndérèse nous déduisons les règles plus particulières de notre conduite ; et à la lumière de la syndérèse, nous apprécions la moralité de nos actions [1].

Quant au texte de Jérôme qui met la syndérèse au rang des facultés, il faut y voir, non une diversité de facultés, mais uniquement une diversité d'actes ; ce en quoi saint Thomas fait manifestement violence au texte de la Glose ; mais cela même prouve qu'il a renoncé à voir, en aucune manière, dans la syndérèse, une faculté [2].

Quel est le rapport entre la syndérèse, la conscience, la loi naturelle ? La syndérèse donne les premiers principes de la conduite ; par là même, elle est le fondement de tous les habitus qui peuvent former la conscience [3]. Nous savons pourquoi : les majeures sont le fondement des conclusions.

La syndérèse se distingue encore de la loi naturelle. Celle-ci, en effet, se constitue des jugements de la raison naturelle ; elle est donc logiquement antérieure à la syndérèse qui est l'habitus de ces jugements [4].

Quel est le rôle de la syndérèse dans la vie morale ? Le but de la vie est le bien spécifiquement humain. C'est dire qu'il consiste à vivre selon la raison. Il faut donc que, dans cette raison même, se trouvent les directives que nous devons suivre. Dans l'ordre spéculatif, ces directives sont les premiers principes, qui font l'objet de l'*intellectus*, et subsidiairement, les conclusions, qui font l'objet de la science. Dans l'ordre pratique, ces directives ou normes sont les premiers principes, c'est-à-dire, les fins dernières à poursuivre ; et subsidiairement, les normes plus concrètes qui fixent les moyens à employer pour arriver aux fins dernières. Ces moyens particuliers sont l'objet de la prudence ; les normes générales sont l'objet de la syndérèse. On demandait le rôle de la syndérèse dans la vie morale : saint

1. *Ibid.* q. 79, a. 12.
2. *Ibid.* q. 79, a. 12 ad 1um.
3. *Ibid.* a. 13, ad 3um.
4. *Ia IIae* q. 94, a. 1 in fine corp. et ad 2um.

Thomas dit tout en ces mots : la syndérèse meut la prudence, *synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam* [1].

Quant à la nature de la conscience, la *Somme théologique* se borne à prouver une dernière fois qu'elle est un acte. Son nom même l'indique : n'est-elle pas, par définition, l'application d'une « science » à un acte ? or cette application ne peut se faire que par un acte. Et, de fait, que la conscience se contente d'attester l'existence d'un acte ou qu'elle juge de sa moralité soit avant soit après l'action, dans les trois cas, nous sommes en présence d'un acte, et aucunement d'une faculté [2].

Ainsi donc, au milieu du XIIIe siècle, deux conceptions s'affrontent, assez divergentes. Pour saint Bonaventure, la syndérèse est la volonté considérée comme tendance naturelle au bien moral ; pour saint Thomas d'Aquin, elle est la raison pratique en tant qu'elle dicte les règles fondamentales de la conduite. Pour le maître franciscain, la conscience est un habitus de la raison pratique, embrassant à la fois les premiers principes et les conclusions de l'ordre moral et, de ce chef, en partie inné, en partie acquis ; pour le maître dominicain, la conscience n'est pas un habitus, mais un acte, à savoir le jugement de raison appliquant à un acte concret les principes généraux de la syndérèse.

Or ces divergences vont créer deux courants d'opinion qui traverseront toute la seconde moitié du XIIIe siècle.

Et comme les divergences sont plus marquées à Paris qu'à Oxford, nous les étudierons d'abord chez les maîtres parisiens.

Et parmi ceux-ci, nous écouterons en premier lieu les disciples de saint Bonaventure, et ensuite ceux de saint Thomas d'Aquin.

1. *IIa IIae* q. 47, a. 6 in corp., ad 1um, ad 3um.
2. *Prima pars* q. 79, a. 13.

CHAPITRE III

LES MAITRES PARISIENS DE LA SECONDE MOITIÉ DU XIIIe SIÈCLE

ARTICLE I. — LES DISCIPLES DE SAINT BONAVENTURE

§ 1. — *Pierre de Tarentaise.*

Parmi les premiers disciples de saint Bonaventure en la matière se range un maître dominicain, PIERRE DE TARENTAISE [1]. Rien, en effet, n'indique que, pour notre question, celui-ci ait tenu compte du Commentaire des Sentences de Thomas d'Aquin, mais tout prouve qu'il a utilisé celui de Bonaventure [2].

De même que Bonaventure, Pierre de Tarentaise étudie la conscience avant d'aborder l'étude de la syndérèse

La conscience, écrit-il, appartient à la raison, non sans doute à la raison spéculative, mais à la raison pratique. La raison spéculative doit être dirigée par deux habitus : l'un universel appelé *intellectus*, se rapportant aux premiers principes de la connaissance, l'autre spécial appelé *scientia*, se rapportant aux conclusions déduites de ces principes. Il en est de même de la raison pratique ; celle-ci est donc dotée de deux habitus ; l'un universel, inné, se rapportant aux premiers principes de l'ordre

1. En même temps que Pierre de Tarentaise et peut-être avant lui, il faudrait citer le résumé critique que Richard Rufus a fait du commentaire de Bonaventure, et qui a été découvert par le P. F. Pelster. Mais nous en parlerons dans notre étude sur les maîtres anglais ; ce résumé doit en effet être comparé avec le Commentaire des sentences rédigé à Oxford par ce même Richard Rufus.

2. Dans la position bonaventurienne, cet ordre se comprend aisément : on parle d'abord de la conscience résidant dans la raison avant de traiter de la syndérèse qui affecte la volonté. L'ordre contraire s'impose dans la tradition thomiste, puisque la syndérèse fournit les majeures du syllogisme pratique, tandis que la conscience en est la conclusion. Au seul ordre dans lequel les problèmes sont traités par les auteurs on peut dire fixer l'école qu'ils représentent.

moral et appelé *lex naturalis*, l'autre spécial, que se forme la raison de chaque homme, se rapportant aux sentences particulières concernant les cas individuels · or ce dernier habitus est la *conscientia*. La *lex naturalis* est comme la loi portée par le législateur, et la conscience est comme la sentence du juge appliquant la loi. Et, reprenant une expression de Bonaventure, Pierre note que la conscience n'est pas une simple connaissance, mais une connaissance impliquant l'action volontaire, *scientia affectioni coniuncta* [1]. La conscience se forme ainsi à deux sources : aux principes de la loi naturelle et aux données de la raison délibérante .

Jusqu'ici, Pierre n'a pas parlé de syndérèse : on aura remarqué en effet que l'habitus des premiers principes de l'ordre moral est dénommé par lui, non point syndérèse, mais loi naturelle.

Où donc est la syndérèse ? Dans la volonté. De même, écrit-il, que la raison pratique a besoin d'un double habitus, l'un général, la loi naturelle, l'autre particulier, la conscience, de même la volonté requiert pour son activité deux habitus ; l'un général et inné, lequel est la syndérèse, et l'autre spécial et acquis, à savoir la vertu morale acquise. La syndérèse s'insère dans la volonté naturelle, la vertu dans la volonté délibérée [3].

1. Duplex est intellectus in nobis : intellectus speculativus et practicus. Sicut autem se habet speculativus ad speculabilia, sic practicus ad operabilia. Intellectus autem speculativus ad speculabilia indiget duplici habitu regulante, scilicet habitu universali principiorum qui appellatur intellectus, et habitu particulari conclusionum qui appellatur scientia ; similiter intellectus practicus indiget duplici habitu regulante : uno quasi universali in quo sunt principia iuris naturalis, et hic est lex naturalis ; altero quasi particulari in quo sunt particulares sententiae de casibus particularibus, qui vocatur conscientia. Differunt autem hi duo habitus, sicut lex imperatoris et sententia iudicis : nam legem Deus cordi impressit, conscientiam vero ratio sibi format. Quia ergo assimilatur scientiae, nec tamen est pura scientia, sed scientia affectioni coniuncta, quia cognitio practica, ordinata scilicet ad opus, non appellatur scientia, sed conscientia. Conscientia igitur ad cognitionem pertinet, non tamen speculativam, sed practicam. INNOCENTI QUINTI *in II librum sententiarum Commentaria* dist. 39 9. 3 a. 1, Tolosae, 1649, p. 328 a ; corrigé par *Troyes 145* f. 59ra-59rb.

2. Conscientia ex duobus principiis causatur : ex principiis legis naturalis tamquam ex primis principiis generalibus, et ex principiis rationis deliberantis tamquam ex propriis principiis. *Ibid.* a. 2. *Troyes 145* f. 59rb.

3. Sicut intellectus speculativus indiget duplici habitu ad cognoscendum, nempe uniuersali innato, scilicet quodam lumine principiorum, quamvis species eorum non sint innatae, et particulari quodam vel speciali acquisito, scilicet

Faut-il l'ajouter, la syndérèse, relevant de la volonté naturelle, est aussi indéfectible que celle-ci [1] ? On le voit, nous sommes bien à l'école de saint Bonaventure.

§ 2. — *Gauthier de Bruges.*

Le maître franciscain GAUTHIER DE BRUGES (1267-1269) consacre une partie de ses Questions disputées au problème de la conscience.

La conscience est-elle une faculté, un habitus, ou simplement un acte ? Les uns, note-t-il, ne veulent y voir qu'un acte. A cet effet, ils opposent les actes qui sont propres à telle faculté, tel l'*intelligere*, aux actes communs à plusieurs facultés, tel l'*usus*. Ceux-ci ne peuvent évidemment pas se dire d'une faculté déterminée, ni d'un habitus déterminé, ils sont donc simplement des actes. Or il en va de même de la conscience qui, par définition, est l'application des principes moraux à n'importe quel acte. La conscience, à proprement parler, est donc simplement un acte, et non une faculté ou un habitus. On reconnaît là l'argument qu'avait apporté saint Thomas dans ses questions *De veritate* [2]. Gauthier lui oppose que certains actes, tel celui d'aimer, de vouloir, sont propres à la volonté, et cependant on ne parle pas d'un habitus d'aimer, d'un habitus de vouloir. D'ailleurs la conscience n'est pas comparable à l'*usus* : celui-ci peut s'attribuer à toutes les facultés indistinctement et n'est aucunement spécifié en soi ; la conscience au contraire ne s'attribue qu'à la faculté cognitive, et la particule *cum* qui sert à former

habitu conclusionum, similiter practicus indiget lege naturali tamquam habitu uniuersali innato, et conscientia tamquam habitu particulari acquisito, sic affectus duplici indiget habitu regulante ad operandum, scilicet habitu innato generali qui est synderesis, et habitu spceiali uel particulari acquisito qui est virtus aliqua. Primus quidem subiectum habet voluntatem naturalem, secundus voluntatem deliberantem. *Ibid.* q. 4 a. 1. *Troyes 145* f. 59va.

1. Pars motiva rationalis dupliciter mouetur scilicet naturaliter et deliberative. Secundum quod mouetur naturaliter, nunquam errat, sed secundum quod movetur deliberative. Synderesis autem inest rationali motive secundum quod movetur naturaliter, non secundum quod, deliberative, unde nunquam errat. Dicitur tamen precipitari quando effectum suum in retrahendis viribus inferioribus a peccato non consequitur. *Ibid.* q. 4 art. 2. *Troyes 145* f. 59vb.

2. *De veritate* q. 17, art. 1. Voir *supra*, 232.

le mot *conscientia* dit déjà suffisamment que ce vocable désigne une chose spécifiée en soi [1].

D'après Gauthier, la conscience est un habitus. De même que dans l'ordre de la raison spéculative, on distingue deux habitus : l'un inné, celui des premiers principes, l'autre acquis, celui de la science, de même dans le domaine de la raison pratique, on distinguera deux habitus : l'un inné, qui n'est autre que la loi naturelle ou syndérèse, qui se rapporte au bien en général, et l'autre acquis par l'intermédiaire d'une mineure particulière relevant de la raison délibérante ; or cet habitus n'est autre que la conscience. Sans doute, à ses débuts, la conscience ne peut être qu'un acte, à savoir un jugement particulier concernant un acte concret ; mais de même que dans l'ordre spéculatif, on ne parle de science de la géométrie, par exemple, que lorsqu'on a la connaissance de toutes les conclusions qui relèvent de cette science, de même dans l'ordre pratique, on ne parle de conscience des choses morales que lorsqu'on a formulé des jugements d'ordre moral que sur toutes les choses nécessaires au salut. Il se forme de la sorte un habitus, une facilité de juger correctement des choses morales sans devoir recourir explicitement aux principes de la syndérèse ou de la loi naturelle. Débutant par des actes, la conscience n'est parfaite qu'à l'état d'habitus [2].

On le voit, le parallélisme établi par Gauthier entre l'ordre de la raison spéculative et celui de la raison pratique s'inspire visiblement du texte de Pierre de Tarentaise [3]. Une différence cependant sépare les deux exposés. Pierre distinguait nettement loi naturelle et syndérèse : l'une résidant dans la raison pratique, l'autre dans la volonté ; Gauthier au contraire identifie les deux habitus : à l'endroit même où il s'inspire du texte de Pierre, il accole le mot syndérèse à celui de loi naturelle. Ce par quoi il se séparait aussi de Bonaventure, tout en accordant à celui-ci que, contrairement à la loi naturelle, le terme de syndérèse connote une inclination à l'action [4].

1. *Quaestiones disputatae du* B. GAUTHIER DE BRUGES (Texte inédit), éd. E. LONGPRÉ O. F. M. (*Les Philosophes belges* X, Louvain, 1928) 99.

2. *Ibid.* 99-101.

3. Voir *supra*, 237 note 1.

4. Sicut naturaliter inest homini habitus speculativus respectu principiorum speculabilium per quem deveniemus in cognitionem conclusionum, quarum

Un autre point sur lequel Gauthier se sépare de Bonaventure, mais pour se rapprocher ici de nouveau de Pierre de Tarentaise, est celui du caractère acquis de l'habitus de conscience. Avec Pierre, Gauthier proclame que l'habitus de conscience est acquis, au même titre que celui de science ; il s'acquiert en effet par le travail de la raison délibérante opérant sur les axiomes de la syndérèse [1].

habitus est scientia acquisita per illa principia, ita inest homini habitus naturaliter practicus in intellectu practico respectu operabilium, qui dicitur synderesis vel lex naturalis .. Nec videtur esse differentia alia inter synderesim et legem naturalem nisi quod lex naturae est habitus practicus in intellectu practico a natura insertus quo iudicet quid bonum, quid malum, quid faciendum, quid vitandum ; synderesis vero ad hoc addit inclinationem ad opus, unde dicitur a « sin » quod est « con » et « heresis » quod est « electio », quasi ad opus inclinatio. *Ibid.* 99-100.

1. *Ibid.* 102. — C'est ici qu'il conviendrait d'exposer la théorie du maître franciscain, MATTHIEU d'AQUASPARTA, consignée dans son Commentaire des Sentances (vers 1272-1274). Malheureusement nous n'avons pu consulter *Assise 132* qui nous l'a conservé. M. R. HOFMANN en a édité quelques textes dans sa belle étude *Die Gewissenslehre des Walter von Brugge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik* (*Beitr. Gesch. Phil. Theol. Mittelalters* 36, 5-6, Munster i. W. 1941, 75-77, 99). D'après ces textes, le maître franciscain se meut dans le voisinage immédiat de Gauthier de Bruges et de Pierre de Tarentaise. De même, écrit-il que la raison spéculative a besoin de deux habitus, l'habitus universel des principes, ou *intellectus*, et l'habitus spécial des conclusions, ou *scientia*, de même la raison pratique requiert deux habitus, l'un universel, celui des principes du droit naturel, ou *synderesis*, et l'autre spécial, celui des conclusions particulières relatives à l'action à poser, ou *conscientia*. Ces deux habitus diffèrent comme la loi, *lex imperatoris*, diffère de la sentence du juge. R. HOFMANN, *l. c.*, 76. Ce texte est manifestement inspiré de Pierre de Tarentaise ; toutefois celui-ci rattachait la syndérèse, non point à la raison pratique, mais à la volonté (voir *supra*, 237). Mais un peu plus loin, Matthieu d'Aquasparata se reprend : la syndérèse, écrit-il, ne relève pas de la raison pratique ; car dans ce cas, la syndérèse serait identique à la loi naturelle, ce qui est faux ; de plus, si la syndérèse n'affectait pas la volonté, celle-ci serait dépourvue de ce qui la stabilise dans le bien ; enfin ; les actes de la syndérèse relèvent manifestement de la volonté, tel vouloir le bien, y incliner, protester contre le mal. La syndérèse est donc la tendance naturelle de la volonté au bien moral, que ne peut dépraver aucune défaillance. R. HOFMANN, *l. c.* 99. Nous rentrons dans le sillon de saint Bonaventure. Mathieu distingue trois choses dans la raison pratique : le *naturale uidicatorium* qui est la faculté elle-même en tant que douée de cette lumière naturelle qui nous fait connaître les premiers principes de l'ordre moral : la *lex naturalis* qui est l'habitus de ces premiers principes ; la *conscientia* qui est l'habitus des conclusions pratiques. R. HOFMANN, *l. c.* 76. Cette division est reprise dans les Questions disputées *De fide* (vers 1275). F. MATTHAEI AB AQUASPARATA *Quaestiones disputatae selectae*. Tomus I : *Quaestiones de fide et de cognitione*, éd. QUARACCHI, 1903, 106.

Gauthier de Bruges est de la sorte plus proche de Pierre de Tarentaise que de saint Bonaventure. Mais voici un autre maître franciscain qui s'inspire davantage du Docteur séraphique.

§ 3. — *Guillaume de la Mare.*

En rédigeant son *Commentaire des Sentences* (vers 1274), GUILLAUME DE LA MARE a certainement sous les yeux celui de saint Bonaventure [1]. A sa suite, il traitera donc d'abord de la conscience, ensuite de la syndérèse.

S'inspirant du texte de Bonaventure, il rappelle les divers sens du mot conscience. En son sens habituel, la conscience désigne un habitus qui perfectionne la raison pratique, ou l'acte du jugement qui en procède [2]. Dans la suite cependant, il suppose acquis que la conscience est un habitus de la raison pratique.

Cet habitus est-il inné ou acquis ? Ici encore, saint Bonaventure est son guide. Il rappelle les opinions rapportées par celui-ci et il les réfute sommairement. Il adopte d'ailleurs la solution du Docteur séraphique, qu'il illustre par des textes d'Averroès : les premiers principes de la conscience sont innés en ce sens qu'ils sont connus grâce à la seule lumière de l'intellect agent sans aucun discursus rationnel ; mais la connaissance des termes de ces premiers principes s'acquiert à l'aide des sens. Quant aux conclusions de la conscience, elles sont entièrement acquises. On peut donc dire que la conscience est un habitus inné, quant

1. Trois fois, au sujet de la syndérèse, il parle du *scriptum* qui n'est autre que le Commentaire de Bonaventure.

2. Utrum conscientia se teneat a parte intellectus uel affectus. Ad istam questionem nota quod conscientia aliquando accipitur proprie [*lire* : pro potentia], sicut dicimus quod lex intellectus scripta est in conscientia nostra ; aliquando pro ipso conscito, sicut dicit Damascenus, libro 4 c. 14, quod conscientia est lex intellectus : lex enim intellectus est illud quod nominamus per conscientiam, hoc est obiectum ; aliquando pro habitu quo iudicamus aliquid faciendum uel non faciendum, sicut dicimus de dormiente : iste est homo bone conscientie ; aliquando pro actu, id est pro iudicio rationis quo dicimus : hoc est faciendum uel dimittendum. In communi ergo acceptione conscientie, conscientia est habitus cognitiuus perficiens intellectum practicum, uel actus eius. Unde concedendum est quod se tenet ex parte cognitiue in quantum practica est. *In II Sent.* dist. 39. *Avignon 316* f. 107rb. Voir S. BONAVENTURE, *In II Sent.* d. 39, art. 1, q. 1.

à la lumière de l'intellect agent et quant aux préceptes d'évidence immédiate, tels le devoir d'aimer Dieu, et celui de ne point nuire à autrui ; elle est un habitus acquis quant aux préceptes dérivés de ces premiers principes ou imposés par ailleurs.

Utrum conscientia sit habitus innatus uel acquisitus.

Respondeo dicendum quod de habitibus cognitiuis fuerunt multe opiniones.

Opinio enim Platonis fuit quod omnis scientia est innata anime, sed obliuioni datur ad tempus propter molem corporis. Hoc autem improbat Philosophus et Augustinus.

Alia opinio fuit quod habitus cognitiui sunt innati intellectui agenti sed acquisiti possibili, sicut uirtutes politice quoad aliquid sunt innate et quoad aliquid acquisite.

Si autem dicatur quod intellectus agens sit Deus siue intelligentia separata, planum est quod naturaliter habet scientiam et actu considerat ; sed si dicatur quod est potentia anime, difficile est dicere quod intellectus agens habeat cognitionem innatam et quod illam de se non possit facere in intellectu possibili.

Alia opinio est quod habitus cognitiui sunt innati quoad principia et acquisiti quoad conclusiones.

Alius est modus dicendi quod sicut corporalis uisio duo requirit, scilicet lumen sub quo res uidetur et presentia obiecti, sic dicunt quod ad cognitionem intellectualem duo requiruntur, scilicet lumen intellectuale sub quo cognoscit anima, et presentia speciei intelligibilis ; ratione luminis intellectualis innati sunt habitus cognitiui, sed ratione intelligibilis speciei sunt acquisiti, quia illa acquiritur per sensum ; unde deficiente uno sensu, necesse est deficere scientiam de re cuius species per illum sensum recipitur ; unde deficiente uisu, necessario deficit scientia de coloribus ; lumen autem illud uocat Philosophus intellectum agentem ; unde 3 De anima comparat intellectum agentem lumini uel luci secundum aliam translationem : ille, inquit, intellectus quo est omnia facere sicut habitus quidem est ut lumen, quodam enim modo lumen facit potentia et facit potentia colores. Unde supra in magno Commento comparat Commentator intellectum agentem luci, possibile uero diaphano, formas autem materiales colori. Item Commentator in fine tractatus sui de sompno et uigilia dicit quod est duplex cognitio, scilicet preparans et agens...

Habitus igitur principiorum sunt innati quoad cognitionem agentem, quia principia non sunt cognita per ratiocinationem ; sed sunt acquisiti quoad cognitionem preparantem : principia enim cognoscimus inquantum terminos cognoscimus. Habitus uero conclusionum neutro modo sunt innati, sed acquisiti quocumque modo ; et hoc tam in speculatiuis quam in operabilibus est intelligendum. Unde nota quod sunt quedam principia que pertinent ad speculationem, quedam que ad operationem. Unde opinio debendi facere aliqua uel non facere est nobis innata, ut opinio debendi diligere Deum et non ledere proximum ; opinio debendi facere alia uel non facere est nobis acquisita, ut quod clerici contineant, et religiosi in claustro sileant. Et ideo est conscientia quedam innata ut illa que nascitur ex his que sunt per se nota, sicut conscientia de diligendo Deo et de non nocendo proximo et huiusmodi ; quedam uero acquisita ut illa que est ex informatione uel consuetudine.

Dicendum ergo quod conscientia quantum ad lumen intellectuale et quantum ad id quod nascitur ex iure naturali est innata ; sed conscientia que nascitur ex pertractatione talium principiorum, scilicet iuris naturalis, uel informatione est acquisita. *Avignon 316* f. 107rb-107va. Cf. S. BONAVENTURE, *ibid.* q. 2.

L'exposé sur la syndérèse se dégage davantage de celui de saint Bonaventure Les uns, note Guillaume, voient dans la syndérèse une faculté, d'ordre rationnel, parallèle à l'intellect de l'ordre spéculatif. Dans la glose de Jérôme, elle est en effet mise sur la même ligne que trois autres facultés. A certaines expressions que l'on retrouve dans saint Thomas d'Aquin [1], on constate que le maître franciscain vise ici le Docteur angélique [2]. D'autres, poursuit Guillaume, visant manifestement saint Bonaventure, font de la syndérèse un habitus de la volonté. D'autres y voient un habitus de la raison, comme la conscience ; mais la syndérèse se maintient dans les principes généraux, la conscience descend aux cas particuliers [3]. D'autres enfin, et Guillaume se rangerait volontiers à leurs côtés, en font, non point précisément une faculté spéciale, mais la partie supérieure de l'âme qui serait doublée d'un habitus cognitif des premiers principes du droit naturel, et d'un habitus opératif de la volonté inclinant de sa nature au bien.

1. La proposition de saint Thomas : « sicut non contingit in speculatiuis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis, et propter dicitur quod haec superior rationis scintilla, quae synderesis dicitur, extingui non potest » (*In II Sent.* d. 39, q. 3 art. 1) se retrouve chez Guillaume dans l'exposé de la première opinion.

2. L'argument tiré de la glose de Jérôme se retrouve chez saint Thomas. *In II Sent.* d. 24, q. 2, art. 3, 1a objectio.

3. Nous n'avons pu identifier les auteurs de cette troisième opinion qui se meut dans le sillon de Gauthier de Bruges, mais aussi dans celui de Thomas d'Aquin.

Utrum synderesis sit in genere cognitionis uel affectionis...
Respondeo. Circa istam questionem sunt multe opiniones.
Quidam enim dicunt quod in homine est aliqua uis apprehensiua aliquarum ueritatum sine inquisitione ; et hec in speculatiuis dicitur intellectus, in operabilibus uero synderesis. Et hec opinio fundatur super hoc quod diuisio debet esse uniformis ; unde sicut tria cetera sunt potentie et non habitus, ita et quartum ; unde Ieronymus subinfert in fine illius allegate expositionis Glose in integro quamdam disputationem partium anime ; unde uidetur quod sit aliqua pars anime sicut potentia. Quod etiam sit intellectus, non uoluntas, uidetur quia in eodem dicit Ieronymus, et est in Glosa, quod illud : nemo scit que sunt hominis etc, intelligitur de synderesi. Ex quo uidetur quod sit potentia cognitiua. Hec autem uis dicitur scintilla propter pronitatem [*lire* : proximitatem] respectu intellectualitatis que est in angelo ; dicitur etiam superior scintilla rationis, quia in naturali rationali supremum est ; unde Ieronymus <dicit> quod per aquilam significatur, quia cetera alia transcendit : transcendit rationalem que per hominem, et concupiscibilem que per uitulum, et irascibilem que per leonem significatur. Item, hec semper repugnat peccato ; sicut enim in speculatiuis non contingit intellectum errare circa cognitionem principiorum quin semper repugnet ei quod dicitur contra principia, ita non contingit errare in practicis principiis ; et propter hoc dicitur quod hec portio superior rationis extingui non potest.

Aliorum est opinio quod sicut conscientia est habitus cognitiuus, sic synderesis est habitus affectiuus quo uoluntas naturaliter inclinatur ad bonum honestum huic concordare. Unde magister in fine precedentis distinctionis : superior, inquit, scintilla rationis que in Chayn extingui non potuit, semper bonum uult et malum odit.

Aliorum est opinio quod synderesis est habitus cognitiuus sicut conscientia, et differt conscientia a synderesi sicut particulare ab uniuersali tantum ; conscientia enim est opinio intentionis [*lire* : tentionis] ad aliquid faciendum uel non faciendum ; nec refert quantum ad quidditatem faciendi uel non faciendi conscientie undecumque generetur talis opinio; siue ex cognitione naturali siue doctrina siue inuentione ; synderesis uero est opinio genita tantum ex consideratione regularum iuris naturalis ; et quia iste regule siue principia iuris naturalis non possunt deleri a mente nec obliuioni dari, hinc est quod synderesis non potest extingui, sed semper malo remurmurat, quia iste regule naturalis legis se extendunt ad totam conuersationem uite hominis in generali. Hec dicitur scintilla propter paruitatem sui ; ipsa enim ualde parua est, sicut et principia a quibus oritur, principia enim minima <sunt> quantitate ; uel dicitur scintilla propter qualitercumque illuminationem ad operandum, licet exilem ; uel dicitur scintilla quia sicut ex scintilla generatur magnus ignis, ita ex synderesi conscientia : sicut

enim omne ius positiuum profectum est a iure naturali, ita conscientia ex synderesi.

Aliorum opinio est quod synderesis est potentia substrata habitui nobis innato coniuncta habitibus operabilium qui sunt quasi principia morum, uel quod sit pars intellectus ; et forte synderesis comprehendit utrumque, tam intellectum prout est apprehensiuus principiorum per se notorum in operabilibus siue preceptorum iuris naturalis, quam etiam uoluntatem secundum quod naturaliter inclinatur ad bonum, ut non sit nomen tantum unius potentie, sed totius illius supremi anime quo naturaliter apprehendit homo bonum et appetit. Nec moueat quod dixi synderesim plura comprehendere prout significatur per aquilam ; quia, sicut habetur in eadem Glosa Ieronymi, rationabilitas que designatur per hominem comprehendit rationem et cognitionem et mentem et consilium et uirtutem et sapientiam et ponuntur in parte cerebri ; item feritas et iracundia et uiolentia que significatur per leonem consistunt in felle ; item libido et luxuria et omnium uoluptatum cupido que designatur per uitulum in iecore. Unde planum est quod per hec tria predicta non tantum singule potentie intelliguntur, sed potentie cum suis habitibus. *Avignon 316* f. 108ra-108rb.

Quelle que soit d'ailleurs la définition qu'on en donne, la syndérèse, conclut Guillaume, ne peut s'éteindre, malgré les fautes, puisqu'elle se cantonne dans les premiers principes ; et c'est ce fond de rectitude qui permet au pécheur de se redresser[1].

§ 4. — *Henri de Gand.*

Dans son Quodlibet I (Noël 1276), HENRI DE GAND émet sur la conscience une théorie toute nouvelle. Non content d'insérer la syndérèse dans la volonté, il va y rattacher la conscience elle-même.

1. Utrum synderesis possit extingui per peccatum... Respondeo dicendum quod quocumque illo quatuor modorum iam dictorum accipiatur synderesis, non potest totaliter extingui, quia alias non posset peccator reduci ad penitentiam, sicut nec asinus. Unde nota quod, sicut non contingit intellectum errare circa principia per se nota prout in se considerantur, in pertractatione tamen eorum ad conclusiones peruerse ratiocinando contingit ipsum errare, ita synderesis in se nunquam errat uel extinguitur, in se considerando precepta per se nota iuris naturalis, sed accidit tamen defectus secundum quod ipse regule iuris naturalis per deliberationem pertractantur ad opera singularia ; unde potest impediri per uires inferiores. *Avignon 316* f. 108rb.

La conscience n'est pas, comme on l'a pensé jusqu'ici, la conclusion du syllogisme pratique ; car on voit beaucoup de gens qui ont une science avertie de cette conclusion, *recta ratio*, et qui cependant n'ont guère de conscience. La conscience doit donc être différente de la *recta ratio* : elle consiste dans le consentement que la volonté donne à cette conclusion. De même que dans la raison pratique, on distingue deux normes d'action : une norme universelle, à savoir la loi naturelle, et une norme particulière, c'est-à-dire la *ratio recta*, de même dans la volonté, on distinguera deux moteurs de l'action : un moteur universel inclinant à agir selon la loi naturelle, et un moteur particulier engageant à agir selon la *ratio recta* : le premier moteur est la syndérèse, et le second n'est autre que la conscience. Et de même que la syndérèse est toujours d'accord avec la loi naturelle, de même la conscience droite est toujours conforme à la *ratio recta* ; et la conscience ne sera erronée que si la *ratio* n'est pas *recta* [1].

Queritur utrum uoluntas discordans a ratione errante sit mala... Hoc in principio sciendum quod non sunt idem in operandis ratio et conscientia.

Ex uniuersalibus enim regulis operandorum que sunt de dictamine legis nature, quasi ex propositione maiori, et particularibus operandis sumptis sub illis regulis uniuersalibus consilio rationis quasi ex minori propositione, informatur ratio recta operandorum particularium. Sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia ; quia tunc omnis habens operandorum notitiam haberet de operando conscientiam, et habens maiorem notitiam haberet strictiorem de operando conscientiam ; quod falsum est ; quoniam sepius uidemus maiorem habentes operandorum notitiam minorem habere operandi conscientiam ; unde e contra ratio erronea non est idem cum conscientia erronea. Et hoc ideo quia conscientia ad partem anime cognitiuam non pertinet, sed ad affectiuam. Sicut enim in cognitiua sunt lex naturalis ut uniuersalis regula operandorum et ratio recta

1. Vers le même temps, Albert le Grand rédigeait sa Somme théologique. Nous avons suffisamment dit ailleurs (*Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 8, 1936, 152-153) que, sur les questions de la conscience et de la syndérèse, le maître dominicain abandonne ses positions antérieures et se met à la remorque de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. L'ampleur de cette dépendance a fait dernièrement l'objet d'une étude très attentive par M. H. Neufeld, *Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Gr. zur theologischen Summe Alex. v. Hales*, dans *Franziskanische Studien* 27 (1940) 22-56, 65-87.

ut particularis, sic ex parte uoluntatis est quidam uniuersalis motor stimulans ad opus secundum regulas uniuersales legis nature, et dicitur sinderesis que est in uoluntate quedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis nature, et ideo dicitur synderesis hoc est : cum-electio a syn quod est cum, et heresis electio ; et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis recte, et dicitur conscientia que est in uoluntate quedam electio deliberatiua semper concordans cum dictamine rationis recte ; et ideo dicitur conscientia hoc est : cum-scientia quia electio in uoluntate deliberata concordans cum scientia in ratione recta ; et semper formatur conscientia a consensu et electione libere uoluntatis iuxta iudicium et sententiam rationis ; ut si sit ratio recta, recta est conscientia ; si sit ratio erronea, erronea est et conscientia. Et quia conscientia non formatur nisi ex uolentis libera electione, licet iuxta notitiam rationis, ex hoc contingit quod aliqui multam notitiam operandorum habentes nullam uel modicam habent in se conscientiam de operando secundum scientiam ; et hoc uel quia de operando nichil deliberant, sed omnia precipitanter agunt, uel si deliberant secundum scientiam, libere tamen contra conscientiam eligant et omnino ipsam respuunt, aut debiliter eam in eligendo sequuntur et contraria hiis que nouerunt agunt ; unde omnes tales agunt contra scientiam sine omni conscientia remordente aut modica, solum habentes remorsum synderesis que omnino extingui non potest. *Quodl.* 1, q. 18, dans Henrici a Gandavo *Quodlibeta*, éd. Venise 1608, collationné avec *Paris Nat. lat. 15357* f. 15vb-16ra.

§ 5. — *Richard de Mediavilla.*

Richard de Mediavilla (1284-1287) se meut plus fidèlement dans le sillon de saint Bonaventure, tout en témoignant d'un certain éclectisme.

La conscience réside dans la raison pratique. Il accorde sans doute à Henri de Gand — qu'il ne semble d'ailleurs pas viser — que la volonté n'est pas étrangère à sa formation ; il rappelle l'axiome d'Aristote : *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* ; la malice du vouloir pervertit le jugement pratique ; mais, comme telle, la conscience se borne à dicter ce qu'il faut faire et éviter ; et ainsi elle relève de la raison pratique [1].

1. Respondeo quod conscientia est in intellectu, non in quantum est speculativus, sed in quantum est practicus... Conscientia est quoddam dictamen ordinatum ad opus ; dictat enim que eligenda et agenda et respuenda et fugienda ; unde dicitur conscientia quod cum ipsa scientia, aliquid aliud importans,

La conscience peut se dire, soit de l'objet de la conscience, soit de l'acte par lequel la raison dicte ce qu'il faut faire, soit de l'habitus qui facilite cet acte. Mais cet habitus est-il unique ? Richard distingue deux espèces de conscience : l'une naturelle, l'autre acquise : la conscience naturelle qui dicte les premiers principes de l'ordre moral est unique en chaque homme ; mais l'habitus de la conscience acquise, se rapportant aux actes concrets sera multiple, comme sont multiples les habitus des sciences pratiques particulières [1].

Quant à la syndérèse, Richard tente de concilier saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. La syndérèse est en nous ce qui nous incline naturellement à bien agir. Mais cette inclination peut se concevoir de deux manières. Elle peut être envisagée comme une persuasion : la syndérèse ne se borne pas à montrer le bien à réaliser, mais elle y incline en dictant qu'il faut le faire ; ainsi la syndérèse relève de la raison pratique ; saint Thomas n'avait pas dit autre chose. L'inclination au bien peut se faire aussi sous forme de motion, non sans doute violente, mais naturelle, qui détermine la volonté à rechercher le bien ; ainsi considérée, la syndérèse relève de la volonté, comme l'avait dit saint Bonaventure. Cette motion naturelle ne requiert cependant pas la dictée préalable dont on a parlé à l'instant :

scilicet ordinem ad actum a voluntate eliciendum vel imperandum... Conscientia faciendi malum mala est eo modo dicimus imprudentiam esse malam, quia inclinatio est ad malam electionem et ex malitia voluntatis causata : conscientia enim naturalis nunquam mala est, sed illa que acquisita est per malitiam voluntatis : malitia enim eius mutat dictamen intellectus practici ; sicut enim dicit Philosophus, III Ethicorum, cap. 8 : Qualiscumque unusquisque est, talis et finis videtur ei. *In II Sent.* éd. Venise 1509, d. 39, q. 2, art. 1 (Nous avons collationné les textes de l'édition avec *Paris Maz. 926*, non paginé).

1. Respondeo quod, cum conscientia sit scientia ordinata ad aliquid agendum vel fugiendum, sicut scientia potest accipi vel pro obiecto scito, vel pro actu sciendi qui est considerare, vel pro habitu scientie, ita conscientia isto triplici modo potest accipi. Accipitur enim pro obiecto, cum dicimus : hoc esse eligendum a me est conscientia mea ; actus etiam dictandi hoc esse eligendum dicitur conscientia ; et habitus per quem talis actus prompte et faciliter elicitur conscientia dici potest. Sed sicut non est unus habitus scientie acquisite respectu omnium actuum intellectus practici, ita non est unus habitus conscientie acquisite respectu omnium actuum conscientie, sed plures. Naturalis tamen conscientia, secundum quod accipitur pro quodam naturali lumine respectu primorum principiorum vel primi principii, quod melius dicitur, agibilium, in uno subiecto una est numero ; in pluribus autem subiectis, specie una. *Ibid.* a. 2.

le seul fait que la raison propose le bien déclenche dans la volonté un mouvement pour le réaliser [1].

Qu'on la considère sous l'un ou l'autre de ces aspects, la syndérèse manifestement est impeccable : de sa nature elle résiste au péché [2].

Mais peut-elle disparaître entièrement d'une âme ? L'on disait communément que, chez les damnés du moins, la syndérèse n'agit plus, en ce sens que, chez eux, il n'existe plus aucune inclination naturelle au bien. Richard combat cette opinion : sans doute cette inclination au bien peut être temporairement entravée dans son exercice, comme cela arrive même ici-bas ; mais rien, ni ici-bas, ni dans l'au-delà, ne peut la détruire en elle-même. Et la raison est obvie : les damnés ne sont pas sans faire quelque acte de volonté ; or aucun acte de volonté n'est possible sans que l'objet du vouloir n'ait apparu comme un bien en général et ne soit recherché et aimé sous cette formalité de bien [3].

1. Respondeo. Synderesis in creatura rationali et intellectuali est aliquid quo naturaliter inclinatur ad bonum absolute vel in generali, et ex consequenti murmurat contra malum absolute vel in generali. Duo autem sunt in creatura rationali per quorum quodlibet est talis inclinatio in ea : unum est quo dictando affirmat bonum esse volendum ; tale enim dictamen inclinat ipsam ad volendum bonum et magis quam simplex boni ostensio ; aliud est quo naturaliter determinatur ad volendum bonum : per illud enim quo determinatur res ad aliquem motum inclinatur ad ipsum ; unde sicut grave per naturam suam determinatur ad motum deorsum, ita per eam inclinatur ad ipsum. Primum autem inclinativum inclinat non necessitando ad actum, sed persuadendo. Unde si voluntas non determinaretur ex natura sua ad volendum bonum absolute, per illud inclinativum non necessitaretur ad volendum bonum absolute. Secundum autem inclinativum inclinat necessitando, non necessitate coactionis, sed naturalis determinationis ad volendum bonum absolute. Unde si intellectus tantummodo proponeret bonum absolutum simplici ostensione absque hoc quod affirmaret illud esse volendum, adhuc creatura rationalis de necessitate non coactionis sed naturali vellet bonum absolute vel in generali ; ad hoc enim sufficit determinatio voluntatis ad bonum absolute cum inclinatione quam in ea facit ipsum bonum ut apprehensum ; sicut ad movendum grave deorsum de necessitate sufficit determinatio nature gravis ad talem motum cum adiutorio influentie loci ad quem movetur. Ex predictis patet quod si dicatur synderesis inclinativum ad bonum absolute per modum suadentis, non necessitantis, sic est in intellectu. Si autem dicatur inclinativum ad bonum absolute vel generali per modum necessitantis, sic est in affectu. *Ibid.* q. 3, a. 1.

2. *Ibid.* a. 2.

3. Videtur mihi dicendum quod, etsi ad horam possit esse synderesis absque naturali cognitione et dilectione boni propter impedimentum superveniens creature rationali, sicut aliquando ad tempus potest esse grave absque hoc

§ 6. — *Simon de Lens.*

La conscience, se demande SIMON DE LENS (1284-1296), est-elle un habitus ou un acte ? On peut la définir *materialiter*, c'est-à-dire, par son objet matériel. On peut la définir aussi par sa cause, *causaliter*, et cette cause n'est autre que la dictée de la raison naturelle ou syndérèse. Mais *formaliter*, en elle-même, la conscience est un acte, à savoir l'application de la science à un cas particulier : il faut honorer les amis de Dieu ; un tel est ami de Dieu ; donc il faut l'honorer. Cet acte peut d'ailleurs porter soit sur la seule existence d'un acte, soit sur la moralité de cet acte fait ou à faire Le maître franciscain, on le voit, est plus proche de saint Thomas que de saint Bonaventure. Il veut cependant faire une concession à la thèse franciscaine qui voit dans la conscience un habitus bien plus qu'un acte. Il y a, note Simon de Lens, deux espèces d'actes : l'un passager, l'autre permanent, tenant de la nature de l'habitus. Quand on dit d'un cheval qu'il est bon coursier, on peut envisager le cheval, soit au moment où il court, soit à l'état de repos. De même, quand on dit de quelqu'un qu'il a une bonne conscience, on peut l'envisager, soit au moment où il agit, soit même quand

quod actu descendat deorsum propter aliquod impedimentum, tamen nunquam potest auferri possibilitas exeundi in naturalem cognitionem et dilectionem boni absolute dicti sive boni in generali, cuius cognitio et amor nobis naturaliter sunt impressa, secundum quod dicit Boetius De consolatione, libro 3 parum post principium. Impeditur autem in nobis synderesis ab actuali dilectione boni aliquando per corporis impedimentum. Et quamvis aliqui dicant quod in damnatis perpetuo impeditur illa possibilitas ne reducatur in actum propter penam et obstinationem in malitia, non tamen mihi videtur hoc verum ; quia, cum voluntas nihil possit velle nisi sub ratione boni et damnati aliqua velint, sequitur quod eorum voluntas movetur per aliquam rationem boni ; quod non videretur verum nisi in eis esset vel interdum esse posset naturalis cognitio et amor boni absolute sive in generali. Cui videtur concordare Dionysius 4 cap. de divinus nominibus dicens de demonibus quod bonum et optimum concupiscunt esse, vivere et intelligere existentium appetentes ; loco cuius dicit translatio Abbatis quod in eo quod desiderant esse, vivere et intelligere que tria de numero existentium sunt, pulchrum et bonum desiderant. Et infra in eodem cap. secundum eamdem translationem : principium et finis omnium malorum aliquo modo est bonum, quia consideratione boni fiunt quecumque fiunt sive bona sive contraria. Sequitur ergo ex predictis quod synderesis per peccatum non potest quantum ad omnem sui actum totaliter extingui. *Ibid.* a. 3. En ce point, Richard rejoint saint Thomas d'Aquin. Voir *supra*, 227 note 4.

il dort. Toutefois cet acte permanent, cet *actus ut habitus*, n'est pas un habitus proprement dit : celui-ci provient de la répétition des mêmes actes ; la conscience on l'a dit plus haut, provient de la dictée de la raison naturelle ou syndérèse.

Respondeo dicendum quod de conscientia est loqui tripliciter : uidelicet materialiter, et formaliter et causaliter.

Materialiter conscientia dicitur id quod est in conscientia ; et hoc modo conscientia nominat conscitum, sicut scientia aliquando nominat scitum, ut cum dicimus : ille habet bonam scientiam.

Causaliter conscientia dicitur illud a quo causatur ; hoc autem est dictamen nature siue rationis ; et hoc modo secundum Basilium nominat naturale iudicatorium et accipitur pro sinderesi : Glosa super primum Ezechielis, quando multa dixit de synderesi, postea subdit : hanc autem dicimus precipitari ; utrum autem precipitetur, uidebitur inferius melius quid sit.

<Formaliter dicitur conscientia actus, scilicet applicatio scientie ad aliquem actum particularem>. Et ratio huius potest haberi, et quantum ad modum originis et quantum ad interpretationem nominis et quantum ad proprietatem operis.

Quantum ad qualitatem originis ; quoniam unde oritur conscientia ? Ex applicatione scientie ad actum aliquem, ut cum ratio dicat quod amici Dei honorandi sunt ; quando uidet postmodum aliquem : iste amicus Dei est ; ergo honorandus est. Ista autem applicatio formaliter conscientia est, applicatio autem <est> actus, et ideo formaliter conscientia actus enim [*lire* : est], non habitus. Illud autem quod relinquitur ex illa applicatione conscientie non est conscientia.

Quantum ad interpretationem nominis ; conscientia enim dicitur quasi cum alio scientia, quia est quedam applicatio scientie ad aliquem actum particularem ; scientia autem hoc modo actum nominat.

Quantum ad proprietatem operis, id est cum quadam applicatione ; et hoc dupliciter : quantum ad esse uel quantum ad essendi modum ; scilicet ad esse, utrum fuit uel non fuit ; quantum ad modum, est quomodo fuit. Vel sic, quantum ad esse ista applicatio habet fieri per actum memorie sensibilis, ut : fecisti tu hoc, profecto tu fecisti, et tam cito habet conscientiam ; si autem nichil inuenit in memoria, tunc non habet conscientiam ; Cor. 1 : « nichil conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum », id est nichil inuenio in memoria mea de quo habeam conscientiam ; quantum ad modum uel respectu preteriti uel respectu futuri : respectu preteriti se habet per modum iudicantis, respectu futuri per modum inquirentis, sicut duplex est scientia, iudicatiua et inuentiua ; unde respectu futuri ligat, respectu preteriti accusat uel excusat ; accusat quidem de illicito, excusat de aliquo ignoranter commisso.

Et sic patet quomodo, quocumque modo accipiatur, formaliter

autem [*lire* : actum] nominat, causaliter autem potentiam, id est naturale iudicatorium.

Notandum tamen quod actus est duplicis generis. Est enim actus ut habitus, ut cum dicimus de equo iacente in stabulo quod bene currit ; actus ut actus, ut <cum> dicimus de equo currente in actu quod bene currit. Sic dico quod est conscientia que est actus ut actus, ut cum aliquis habet conscientiam de aliquo actu ; <et> conscientia que est actus ut habitus, ut cum dicimus de dormiente quod habet conscientiam.

Nec tamen dicimus quod sit habitus. Differt enim habitus et actus ut habitus : actus enim dicitur quia est actualiter in suo fonte (*sic*) nec est etiam habitus actualis quia non semper est in actu, ut in dormiente, sicut ostensum est in opponendo. Si autem queritur quare illud quod relinquitur ex illo actu non dicitur habitus, sicut intellectus dicitur habitus, respondeo ad hoc quod <ut> aliquis habitus generetur ex habitu, oportet quod causetur et principaliter et uniuersaliter, ut ex habitu uidendi relinquitur uisio generaliter, sicut ex habitu intelligendi relinquitur habitus principiorum et ex habitu sciendi scientia. Non autem sic est in conscientia, quoniam conscientia principaliter et uniuersaliter causatur ex dictamine naturali per eleuationem rationis ad superiorem partem. *In II Sent.* d. 39 q. 1, *Todi 120* f. 79va-79vb.

Quant à la syndérèse, Simon s'attache uniquement au problème de son indéfectibilité. Certains, écrit-il, visant manifestement saint Thomas d'Aquin, ont cru la prouver en rappelant que la syndérèse est une participation de l'intelligence angélique. L'argument ne vaut pas, puisque l'on sait que l'intelligence des anges a péché. Il faut donc prouver autrement cette thèse, d'ailleurs commune, de l'impeccabilité de la syndérèse. Les preuves ne manquent pas. La syndérèse ne comporte rien de délibéré : elle est une force naturelle, laquelle, par définition, est indéfectible. En outre, la syndérèse est, dans l'ordre pratique, exactement ce que l'*intellectus principiorum* est dans l'ordre théorique ; or cet *intellectus* est infaillible. Enfin, tout mouvement se base sur un point de départ immobile, toute connaissance s'appuie sur une certitude infaillible ; et donc toute démarche de la volonté se fonde sur un appui indéfectible, lequel n'est autre que la syndérèse. On le voit, après avoir attaqué ce qui chez saint Thomas était un élément de la preuve, Simon de Lens, ici encore, se met à l'école de saint Thomas, puisqu'il reprend les fondements mêmes de la preuve thomiste ; et il

n'a rien de commun avec la conception de saint Bonaventure.

Utrum in sinderesi possit esse peccatum...

Respondeo dicendum quod aliqui dixerunt in sinderesi nullo modo posse cadere peccatum ; et uoluerunt sumere rationem ; scilicet ex connexione ordinis ; quoniam secundum beatum Dionysium diuina sapientia ultima primorum iungit principiis secundorum ; angeli autem sunt superiores anima rationali ; sed anima rationalis est immediate sub angelis ; ergo si non coniunguntur extrema nisi per media, cum illud quod est infimum in angelo sit intellectus actus, quod quidem uno intuitu apprehendit sine collatione nec potest errare, cum sinderesis sit supremum in anima rationali, sinderesis uno intuitu uidebit utrum sit uel non, (*sic*) quod in ipsa nullo modo cadet peccatum uel error.

Sed si bene inspiciatur ista ratio, magis uidetur ad oppositum quam ad propositum ; quoniam, sicut uidemus, manifeste in inferiori parte ipsius angeli qui est intellectus actus potuit esse error, et secundum illam partem sunt auersi et errauerunt.

Et ideo uidetur aliter dicendum quod secundum communem opinionem omnium in sinderesi nullo modo potest esse peccatum uel error.

Et ratio huius sumitur ex parte ipsius uis mouentis, et ex proprietate operis, et quantum ad exigentiam ordinis.

Ex parte ipsius uis mouentis ; quoniam in illa que tantum mouet per modum nature, nec subiacet nec dependet nec obedit rationi, id est deliberationi, nullo modo potest esse peccatum, cum omne peccatum habeat fieri per deliberationem ; hanc autem <dicimus> sinderesim que sine preiudicio eadem est omnino per essentiam cum intellectu qui est habitus principiorum.

Et ex hoc sumitur ratio ex proprietate operis ; nam si intellectus non errat nec potest errare in cognitione principiorum scibilium que sunt per se scibilia, similiter sinderesis nullo modo potest errare quantum ad principia operationum que sunt per se operabilia, ut utrum Deus sit odiendus et huiusmodi ; et si Deus hoc dedit principiis scientiarum, multo magis debuit dare principiis operationum.

Et tertio sumitur ratio quantum ad exigentiam ordinis. Sicut enim uidemus et in motu naturali et in sensu animali et in actione et in cognitione et in affectione quod omnis motus fundatur supra aliquod immobile, et sensus supra aliquod insensibile, similiter et cognitio supra aliquod certibile, ergo et uoluntas debet radicari supra aliquod infaillibile ; alias nulla esset certitudo. Hoc autem in scientiis dicimus intellectum qui est habitus principiorum, in moralibus autem sinderesim. Et ideo nullo modo potest errare quantum ad operabilia, sicut intellectus nullo modo circa scibilia, sicut uisum est. *In II Sent.* d. 39 q. 4. *Todi 120* f. 80ra-80rb.

§ 7. — *Pierre Jean Olivi et Pierre de Trabibus.*

PIERRE JEAN OLIVI, dans son *Commentaire* sur le livre II des Sentences (vers 1294-1296), s'étend peu sur notre sujet. Le terme de conscience s'étend parfois de l'acte par lequel on se borne à constater l'existence d'un fait. Cependant d'ordinaire, la conscience se dit d'un jugement de valeur, ou habitus correspondant, se rapportant soit à un acte passé pour l'approuver ou le condamner, soit à un acte futur, pour y obliger. Et ainsi ces divers jugements de valeur s'accompagnent d'ordinaire d'un mouvement de la volonté réprouvant le mal et inclinant au bien. La conscience, actuelle ou habituelle, relève donc à la fois de la raison et de la volonté [1]. La conscience de l'obligation de faire tel acte n'est pas nécessairement la conclusion d'un syllogisme ; elle est parfois de soi évidente ; parfois elle se base sur les données de la foi ; elle implique parfois l'emploi de plusieurs de ces moyens.

On voit par cet exposé que, selon Pierre Jean Olivi, la syndérèse n'est qu'une partie de la conscience, puisqu'elle est le stimulant de la volonté qui nous pousse à choisir le bien et à répudier le mal [2] ; et, ainsi doublée de la syndérèse, la conscience se distingue de la prudence : celle-ci dirige l'action, la conscience la stimule par le sentiment de l'obligation [3].

PIERRE DE TRABIBUS n'a pas voulu se contenter des quelques lignes de son maître Pierre Olivi, mais, comme on le verra, il s'est adressé à l'exposé de Guillaume de la Mare.

1. Quia huiusmodi approbationes vel reprobationes seu sententiales contestificationes fiunt communiter cum quodam affectuali stimulo aut de praeteritis actis vel neglectis remordente aut ad agenda stimulante, hinc est quod conscientia sumpta sive pro actu sive pro habitu sive pro potentia ut subest illis, includit in se communiter intellectum et voluntatem et aliquos utriusque actus vel habitus seu habituales inclinationes et dispositiones. Fr. PETRUS IOHANNIS OLIVI O. F. M., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 81, éd. B. JANSEN S. J., Quaracchi, 1926, 175.

2. Quoniam autem stimulus affectionis qui nos stimulat ad recte eligendum — unde et sinderesis, id est coelectio, dicitur — est secundum praedicta quaedam pars habitus conscientiae, idcirco bene a quibusdam dicitur sinderesis esse scintilla conscientiae. *Ibid.* 176.

3. Prudentia dicitur in quantum discrete dirigit ad agenda ; conscientia vero dicitur in quantum per credulitatem tentionis seu obligationis stimulat ad agenda aut de actis sive neglectis remordet. *Ibid.* 176.

Qu'elle soit un acte, un habitus ou une faculté, la conscience relève, non de la volonté, mais de la raison, à savoir de la raison pratique : les preuves sont connues [1]

Si on la considère comme un habitus, faut-il y voir un habitus inné ou acquis ? Une connaissance, remarque Pierre, peut être innée de deux manières : ou bien parce qu'elle est tout entière donnée par la nature ; ou bien parce qu'elle s'acquiert sans raisonnement, grâce à une facilité naturelle. Aux yeux de Pierre, nous n'avons aucune connaissance innée de la première manière ; mais nous avons de la seconde manière la connaissance innée des premiers principes. De même donc que dans l'ordre spéculatif, il existe des principes innés, c'est-à-dire, naturellement connus, par le maniement desquels on acquiert la science des conclusions, de même dans l'ordre pratique il existe des premiers principes qui dirigent la conduite, principes naturellement connus, tels les axiomes : il faut aimer Dieu, ne pas tuer son prochain, par le maniement desquels on acquiert la science pratique des cas concrets. On distinguera donc une conscience innée, issue des premiers principes, et une conscience acquise grâce à l'emploi de ces principes.

Respondeo dicendum quod sicut fuit uisum 1 libro dist. 3, dupliciter potest intelligi quod anima habeat aliquam scientiam uel cognitionem innatam. Uno modo per alicuius forme uel speciei alicuius cognoscibilis naturalem informationem ita quod a sui origine
5 et naturaliter insit habitus aliquis uel species impressa ; alio modo per naturalem iudicandi, consentiendi uel dissentiendi pronitatem et facilitatem, ita quod si aliqua propositio sibi proponatur, statim, sine inquisitione et ratiocinatione consentiet uel dissentiet et iudi-

1. Respondeo dicendum quod siue conscientia nominet actum siue habitum siue potentiam, semper uidetur esse ipsius intellectus, seu potentie cognitiue. Quod ostenditur ex parte compositionis et ex parte actus et operationis et ex parte diuisionis. < Ex parte > compositionis, quia conscientia componitur ex cum et scientia ; scientia autem pertinet ad cognitiuam ; ergo et conscientia. Ex parte actus et operationis, quia omnes actus qui ascribuntur conscientie sunt ipsius intellectus ; conscientie enim attribuuntur dictare, dirigere, testificari ; si igitur omnes isti actus spectant ad cognitiuam, et <con>scientia ad cognitiuam spectat. Ex parte diuisionis ; patet hoc, quia conscientia diuiditur per rectam et erroneam ; error autem dicit deuiationem circa actum intellectus. Est autem accipere intellectum ut speculatiuum uel ut practicum ; conscientia autem non pertinet ad intellectum speculatiuum, sed ad intellectum practicum quoniam dirigit ad operabilia in quantum dictat regulas agendorum. *In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 1. *Florence Nat. B. 5. 1149 f.* 168vb.

cabit de eius ueritate uel falsitate. Primo modo non est ponere in anima cognitionem innatam, sicut fuit probatum ibidem. Secundo autem modo est ponere cognitionem innatam primorum principiorum, sed non conclusionum.

Intelligendum est ergo quod sicut sunt quedam principia speculatiua que dicuntur naturaliter cognita modo predicto et ex eorum pertractatione et applicatione acquiritur scientia conclusionum, sic sunt quedam principia operatiua que in operibus dirigunt practicum intellectum, quorum cognitio est naturalis et innata modo supra dicto, ut quod Deus est diligendus et proximus non occidendus, et quod tibi uis fieri fac alii, et huiusmodi negatiua, ex quorum pertractatione multorum particularium operabilium acquiritur cognitio. Cum igitur conscientia sit habitus intellectus practici respectu operabilium moralium, necesse est quamdam conscientiam esse innatam, ut eam que innascitur ex illis que sunt per se nota, quedam uero oportet esse acquisita, ut illa que innascitur ex talium pertractatione uel aliqua informatione. *Ibid.* art. 2. *Florence Naz. B. 5 1149* f. 169ra.

Jusqu'ici Pierre de Trabibus se tient dans le sillon de saint Bonaventure, s'inspirant quelque peu du texte de Guillaume de la Mare [1] ; mais pour la question de la syndérèse, c'est avant tout le texte de celui-ci qu'il exploite, pour abandonner au surplus la tradition bonaventurienne.

La syndérèse est-elle un habitus ou une faculté ?

Certains y voient un habitus de la volonté : les termes par lesquels Pierre expose cette théorie montrent clairement qu'il vise saint Bonaventure en son texte même.

D'autres l'envisagent plutôt comme un habitus de la raison, habitus qui se cantonne dans l'universel, tandis que la conscience atteint le cas particulier ; les expressions qui servent à désigner cette seconde théorie sont manifestement empruntés à l'exposé qu'en avait déjà fait Guillaume de la Mare.

Une troisième théorie rapportée par Pierre est celle-là même qu'avait formulée Guillaume de la Mare, et ce sont les termes de celui-ci que Pierre reproduit : la syndérèse est un complexe des deux facultés supérieures, doublées des habitus correspondants, à savoir connaissance habituelle des premiers principes de la loi naturelle et tendance de la volonté à faire le bien.

1. L'utilisation du texte de Guillaume de la Mare se trahit par l'expression *pertractatio* pour désigner le maniement des premiers principes.

Pierre rapporte une quatrième théorie, que nous n'avons pas rencontrée ailleurs, mais qui a ses préférences : la syndérèse n'est autre que la faculté rationnelle, en tant que, sans recours au raisonnement, elle connaît les premiers principes de la loi naturelle.

La syndérèse n'est donc pas la volonté, mais la raison. Elle est une faculté, et non pas un habitus ; car une faculté peut être privée de son habitus, or la raison ne peut être privée de la syndérèse. Si d'ailleurs on voulait malgré tout en faire un habitus, ce ne pourrait être un habitus de la volonté ; car la syndérèse précède la conscience ; or celle-ci relève de la raison ; de plus la syndérèse est dite inextinguible ; ce qui évoque l'idée de lumière, et donc de faculté cognitive.

Cette thèse de Pierre de Trabibus nous mène loin de saint Bonaventure ; et nous replace dans le voisinage doctrinal de Thomas d'Aquin.

Respondeo. Quidam dicunt quod synderesis dicit habitum, quidam uero quod dicit potentiam, quidam quod dicit utrumque. Eorum qui dicunt synderesim esse habitum, quidam dicunt ipsam esse habitum uoluntatis ; dicunt enim quod sicut intellectus a sui creatione habet lumen connaturale dirigens ipsum in cognoscendis, sic affectus habet pondus sibi connaturale inclinans ipsum in appetendis ; appetenda autem quedam sunt in genere honesti, quedam commodi ; sicut cognoscibilia quedam sunt in genere speculabilium, quedam in genere moralium ; synderesis autem non dicit pondus affectus respectu quorumcumque appetibilium, sed solum eorum que sunt in genere honesti ; sicut nec conscientia dicit lumen intellectus respectu quorumcumque cognoscibilium, sed solum respectu agendorum. Et hii innituntur rationibus tactis ad primam partem in opponendo.

Alii dicunt quod synderesis est habitus cognitionis, sicut et conscientia ; differt tamen a conscientia sicut particulare ab uniuersali, quoniam conscientia est opinio tentionis ut ad faciendum uel non faciendum undecumque generata ; non enim refert si talis opinio generetur ex cognitione regularum iuris naturalis seu ex doctrina seu ex inuentione, synderesis uero est opinio genita ex cognitione principiorum legis naturalis tantum ; regule autem iuris naturalis extenduntur ad considerationem totius uite hominis in generali et ita synderesis remurmurat malo ; et quia huiusmodi principia legis naturalis deleri non possunt a mente nec obliuioni tradi, habitum est quod synderesis non potest extingui. Hec dicitur scintilla propter sui paruitatem, quia principia a quibus oritur minima sunt quantitate, uel propter paruitatem et exilitatem illuminationis ad agen-

dum; uel quia sicut ex scintilla generetur magnus ignis, sic ex synderesi conscientia, sicut omne ius positiuum procedit a iure naturali sicut ex synderesi habet conscientia ortum.

Alii dicunt quod synderesis dicit potentiam substratam habitualis [*lire* : habitui] ita quod dicit potentiam cum habitu connaturali; nec dicit potentiam unam solam, sed plures, ut intellectum et affectum cum habitibus eorum secundum quod intellectus habet naturalem notitiam principiorum iuris naturalis et affectus naturalem appetitum boni et fugam mali. Et quod synderesis plura apprehendit [*lire* : comprehendit] ostendunt hoc per Glosam illam Ieronymi in qua dicit quod rationale quod per hominem designatur comprehendit rationem et cognitionem, mentem et consilium, uirtutem et sapientiam.

Alii dicunt quod synderesis est realiter et substantialiter uis intellectiua; que secundum quod est apprehensiua aliquarum ueritatum cum [apprehensione] inquisitione et collatione dicitur ratio, secundum uero quod apprehendit ueritatem principiorum speculabilium siue inquisitione et collatione dicitur intellectus; secundum quod apprehendit ueritatem principiorum moralium et regularum iuris naturalis similiter sine inquisitione et collatione dicitur synderesis, non pertinet ad affectiuam sed ad cognitiuam. Et hoc ostendunt per Ieronymum qui in principio illius Glose super I Ezechielis uocat synderesim partem anime; ex qua sequitur quod sit potentia, non habitus. Item ibidem dicit quod de synderesi nemo scit que sunt hominis nisi spiritus eius que sunt in eo. Ex quo patet quod pertinet ad cognitiuam. Item per hoc facit quod synderesis dicitur scintilla conscientie; unde uidetur ad eamdem uim ad quam conscientia pertinere. Dicitur autem scintilla conscientie rationibus prius dictis. Dicitur etiam superior scintilla rationis, quia supremum est in parte rationis, propter quod significatur per aquilam secundum Ieronymum qui ceteris auibus altius uolat.

Hec positio quantum ad presens ceteris uidetur probabilior esse et uerior. Non enim uidetur dicere habitum, tum quia per habitum non sumus simpliciter potentes, tum quia potentia potest habitu priuari, proprie accipiendo habitum; mens autem non potest synderesi priuari. Si etiam habitum diceres, non uidetur habitum dicere uoluntatis, tum quia uidetur naturaliter precedere conscientiam quia tunc non posset, tum quia proprietas luminis attribuitur ei, ut extingui uel non extingui, quod pertinet ad ea que sunt intellectus, tum quia secundum Ieronymum conuenit ei actus odiendi qui non conuenit uoluntati.

Similiter non uidetur uerum quod simul comprehendit plures potentias cum aliquibus habitibus earum, ut alia positio dicit, tum quia non uidetur dicere habitum, nec aliquid spectans ad uoluntatem, sicut totum patet ex predictis.

Item quomodo diceretur scintilla si tam multa comprehenderet; quare enim diceretur scintilla conscientie, magis quam amoris uel uoluntatis? *Ibid.* q. 2 art. 1. *Florence Naz. B.* 5. *1149* f. 169va-169vb.

Si la syndérèse n'est autre que la faculté rationnelle en tant qu'elle saisit les premiers principes de l'ordre moral, il est évident qu'elle ne peut s'éteindre dans une âme ni ici-bas ni chez les damnés éternellement torturés par le remords. Mais elle peut, par l'ignorance, être empêchée d'agir sur les conclusions qu'on devrait tirer d'elles, comme c'est le cas chez les hérétiques. Elle ne peut pas davantage cesser de protester contre le mal moral; mais sa protestation peut n'être pas perçue, par suite de l'empire des passions [1].

La syndérèse peut-elle être corrompue par le péché ? La syndérèse ne peut pécher elle-même : cantonnée dans les premiers principes, elle échappe à l'erreur; le péché d'ailleurs est affaire de volonté délibérée, et non de tendance naturelle. Mais elle est dite tomber dans le précipice, en tant qu'elle perd son empire sur une volonté qui ne lui obéit pas; et ainsi la syndérèse ne remplit pas sa fonction directrice, outre que, par le péché de la volonté, elle subit l'affaiblissement général que tout péché produit dans l'âme.

Respondeo dicendum quod dupliciter potest intelligi aliqua uis peccato deprauari; aut ita quod actum peccati imperet uel eliciat, aut ita quod per peccatum aliquid de perfectione sua perdat. Et isto modo secundo synderesis et omnes potentie anime sunt per peccatum deprauate. Primo uero modo non potest synderesis peccato deprauari; tum ex parte sui; quia cum synderesis se habeat ad principia in moralibus et in agendis sicut intellectus in speculatiuis, ut dictum est prius, ⟨et intellectus⟩ errare non possit circa ueritatem principiorum, nec synderesis poterit errare circa ueritatem agendorum quin semper in generali dictet quid appetendum quidue fugiendum; applicatio autem ad particularia in qua erratur non est eius; tum ex parte peccati, quia cum iniustitia per se et primo non sit nisi in actu uoluntatis secundum Anselmum; unde omne peccatum reducitur ad uoluntatem elicitiue uel imperatiue, secundum Augustinum, De libero arbitrio; synderesis autem ad voluntatem non pertinet nisi imperio eius secundum quod hiis subiecta uideatur cum eam precedat, non potest in ipsa iniustitia esse. Licet autem actum peccati synderesis non imperet nec eliciat, dicitur tamen per peccatum precipitari; et qua [*lire* : quasi] perdere dominium suum

1. *Ibid.* a. 2. *Florence Naz. B.* 5. *1149* f. 170ra.

pro eo quod contradictioni et dictamini suo uoluntas non obedit, penes quam residet imperium ad faciendum uel non faciendum quod per synderesim uel conscientiam fuerit determinatum, et sic per consequens ipsa precipitari dicitur, tum quia non sequitur effectum intentum, tum etiam quia aliquid de sua naturali perfectione perdit, cum totius anime bonum aliquo modo per peccatum minuatur; et sic uidetur intelligendum uerbum illud illius Glose. *Ibid.* art. 3; *l. c.* f. 170rb.

Nous sommes au seuil du XIVe siècle ; les maîtres franciscains n'ont pas toujours suivi fidèlement l'enseignement de saint Bonaventure.

Il nous faudra remonter jusqu'au milieu du XIIIe siècle et voir si les maîtres dominicains ont été plus fidèles à la doctrine de saint Thomas.

ARTICLE II. — LES DISCIPLES DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

§ 1. — *Hannibald et Romain de Rome.*

Dans son Commentaire sur les Sentences, HANNIBALD, régent dans la chaire des étrangers de Paris (1260-1262) s'inspire manifestement de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. De même que dans l'ordre spéculatif, il existe un habitus inné des premiers principes théoriques, à savoir l'intellect, de même dans l'ordre pratique, il y a un habitus inné des premiers principes du droit naturel, à savoir la syndérèse. Hannibald cependant se détache de la tradition qu'avait encore respectée saint Thomas et qui faisait de la syndérèse, non seulement un habitus mais une faculté doublée de cet habitus. Et développant une comparaison de saint Thomas, la syndérèse, note Hannibald, est appelée *scintilla* : l'étincelle est une petite parcelle qui s'échappe du feu, alors qu'il s'éteint ; de même la syndérèse est une petite lumière, se rapportant aux premiers principes, lesquels sont peu nombreux, quoique très efficaces [1]. Quant à la conscience, elle est comme pour saint Thomas, l'application

1. *In II Sent.* d. 39, art. 4 (parmi les *Opera* S. THOMAE AQUINATIS, éd. Vivès, Paris, t. 30, 427).

de la syndérèse à un cas particulier ; elle peut dès lors se tromper, par suite d'une erreur de raisonnement [1].

ROMAIN DE ROME, successeur de saint Thomas dans la chaire des étrangers (1272-1273), s'inspire à son tour du Docteur angélique. Mais il recourt, non au Commentaire des sentences, mais au texte du *De veritate*.

La syndérèse est-elle une faculté ou un habitus ? Dieu a déposé dans l'âme humaine les germes du savoir et de la vertu, sous forme de premiers principes infaillibles ; de même donc que les premiers principes du savoir relèvent d'un habitus, appelé intellect, de même les premiers principes de la vertu relèvent d'un habitus, ou si l'on veut d'une puissance doublée d'un habitus, appelé syndérèse.

Queritur primo utrum sinderesis sit potentia uel habitus.

Respondeo. Sicut Deus rebus naturalibus seminaria quedam inseruit, ita ipsi anime seminaria cognitionis et uirtutis. Unde, sicut omnis motus rationis a primis principiis est, que omnimodam habent infaillibilitatem, ita omnis actus bonus et uirtuosus a quibusdam principiis infaillibilibus operandorum ; et sicut principia speculandorum ad habitum proprie intellectus et non ad potentiam pertinent, < ita principia operandorum ad aliquem habitum, et non ad potentiam pertinent >, pertinent autem ad sinderesim. Ergo sinderesis non potentiam dicit, sed habitum, uel potentiam sub habitu innato ; si enim potentiam diceret, cum potentie rationales non habeant determinationem ad unum, sinderesis non ferretur determinate ad unum ; quod falsum est.

Quod opponitur in contrarium quod < uniuersalia principia iuris > scribuntur in sinderesi, dicendum quod principia iuris dicuntur sibi inscribi, non sicut in subiecto, sed sicut in continente. *In II Sent.* d. 39 q. 1, art. 1. *Vat. Palat. lat. 331* f. 60va. Cfr *De verit.* q. 16 art. 1 in corp. et ad 5um.

1. *Ibid.* ad 3um Dans *Padoue Anton. 232*, qui conserve ce commentaire sur le livre II des Sentences, la réponse ad 3um se poursuit en quelques lignes qui rappellent un peu la doctrine de saint Bonaventure sur la conscience en partie innée et en partie acquise : « Et sic patet quod conscientia ratione premissarum partim potest esse naturalis, scilicet quantum ad legem nutaralem quam ministrat sinderesis, partim acquisita quantum ad minorem propositionem quam administrat ratio superior uel inferior, siue sapientia, siue scientia ; quamuis, secundum se sit acquisita, cum sit conclusio quedam ; aliter tamen quam electio, quia hec est cognitiua, electio uero affectiua : et ideo electio est actus liberi arbitrii, sed conscientia rationis et intellectus ». — Le même Commentaire d'Hannibald se trouve, anonyme, dans *Paris Nat. lat. 3085 A* et avec le même texte, f. 43rb-43va.

La syndérèse peut-elle pécher ? Et sa lumière peut-elle s'éteindre entièrement en une âme ? La réponse à ces deux questions s'inspire encore, et manifestement, du texte du *De veritate* [1].

Quant à la conscience, elle n'est certainement pas une faculté : on dépose une conscience erronée ; une faculté ne se dépose pas. Certains disent qu'elle est un habitus : Romain vise sans nul doute la position franciscaine. D'autres enfin, que Romain approuve, concèdent que sans doute la conscience suppose un habitus, celui de la science morale ; mais en elle-même, la conscience est un acte, à savoir l'application de la science à un acte particulier : on reconnaît la position de saint Thomas, telle qu'elle apparaît dans le *De veritate*.

Primo queritur utrum conscientia sit pontentia uel habitus...
Respondeo. Quod primo querebatur de conscientia dicendum ⟨quod⟩ conscientiam non esse potentiam satis communiter tenetur. Conscientia enim potest deponi. Potentie uero naturales immutabiliter
5 manent et deponi non possunt.
Quid autem conscientia sit diuerse sunt opiniones.
Quibusdam enim uidetur quod conscientia nil aliud est quam scientia quedam, ut patet ex nomine ; scientia autem est habitus ; et ideo dicunt quod conscientia est habitus. Non negant tamen
10 quin, sicut intellectus aliquando nominat potentiam intellectiuam aliquando habitum quo intelligimus, aliquando actum, aliquando

1. Quod querebatur secundo utrum sinderesis possit peccare dicendum quod non. Omnis enim motus est ab immobili ; unde, sicut tactum est, omnis actio humana a quibusdam principiis immutabilibus deriuatur. Sicut ergo in habitu principiorum speculabilium nullus potest error incidere, ita in sinderesi ad quam pertinent immutabilia principia operandorum nullum potest esse peccatum. Quod etiam ex eo patet, quia que naturaliter insunt mutari non possunt ; sed sinderesis naturaliter remurmurat malo ; ergo de se non habet inclinare in malo... Quod querebatur tertio utrum sinderesis posset in aliquo extingui, dicendum quod extinctio sinderesis potest intelligi dupliciter : uel quantum ad essentiam, et sic constat sinderesim non extingui ; semper enim manet sicut prima principia operandorum ; si uero quantum ad actum, similiter dupliciter ; uel quantum ad actus interceptionem et sic dicitur sinderesis extingui quando actus eius intercipitur, et sic actus intercipitur hiis qui non habent usum liberi arbitrii ; quod sane intelligendum est, quia habitus ipse semper habet inclinare in bonum ; sed in homine actus secundum talem habitum non apparet propter defectum qui est in inferioribus potentiis ; alio modo potest intelligi quantum ad actum ut inclinet in contrarium actum scilicet in malum et hoc nullo modo potest esse, quia sinderesis peccare non potest, ut uisum est. *In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 2-3. *Vat. Palat. lat. 331* f. 60va. Voir *De veritate* q. 16, a. 2-3. On aura noté que le titre même de ces trois articles est transcrit littéralement du *De veritate*.

ipsam rem intellectam, similiter conscienta aliquando nominat ipsam potentiam quo conscimus, aliquando habitum, aliquando actum, aliquando ipsam rem conscitam, sicut : dicam tibi conscien-
15 tiam meam, id est illud quod ego scio.
Aliis uidetur ⟨quod⟩ licet habitum scientie presupponat, tamen proprie non dicit ipsum habitum sed applicationem habitus ad actum ; ex hoc enim quod habeo conscientiam [*lire* : scientiam] alicuius rei, non dicor habere scientiam [*lire* : conscientiam] illius agendi ; sed
20 ex hoc quod illam scientiam applico ad uidendum quid mihi sit operandum et quid non, dicor habere conscientiam ; et sic conscientia proprie dicitur quasi cogens scientia ; scientia scilicet cogens uel dictans aliquid facere ; conscientia enim dicitur accusare uel excusare ; habitus autem scientie existens in anima non habet ista fa-
25 cere ; unde dicunt quod conscientia non nominat habitum, sed actum proprie. Unde secundum quod diuersimode scientia potest applicari ad actum, secundum hoc diuersi actus attribuuntur conscientie. Applicatur enim notitia ad actum uel ut uideatur an actus sit perpetratus uel non ; et sic dicimur non habere conscientiam alicuius
30 facti quia non inuenimus in notitia quod hoc factum sit, id est notitia quam habeo non dictat michi hoc factum fuisse. Potest etiam applicari notitia ad actum ut uideatur utrum sit rectus uel non ; et hoc potest esse dupliciter ; uel antequam actus fiat, et sic dicitur conscientia instigare uel inducere uel ligare ; et potest notitia
35 applicari ad actum qui iam factus est, ut uideatur utrum sit rectus, et sic dicitur conscientia uel accusare uel remordere.
Hanc credo ultimam opinionem ueriorem esse. Unde dico quod conscientia non dicit habitum solum, sed applicationem habitus ad aliquid faciendum. Non nego tamen, sicut et primi dicebant,
40 quin conscientia accipiatur pro re conscita, aliquando pro habitu quo conscimus, aliquando pro potentia in qua est talis habitus.
Quod opponitur in contrarium dicendum quod peccatum est in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum est in cognitione. Purgari autem dicitur conscientia quia ad ipsius examen
45 pertinet cognoscere quando est homo purgatus a peccato et quando non. *In II Sent.* d. 39 q. 2. art. 1. *Vat. Palat. lat. 331* f. 60vb. Cfr *De veritate* q. 17 art. 1 [1].

1. On aura remarqué que Romain de Rome ne reprend pas de cet article du *De veritate* la comparaison de saint Thomas entre la conscience et l'*usus*, combattue un peu auparavant par Gauthier de Bruges. — Outre le *De veritate*, Romain de Rome a-t-il eu sous les yeux l'exposé de la *Ia Pars de* saint Thomas, q. 79, a. 13 relatif à la conscience ? On serait tenté de le croire. Qu'on relise les dernières lignes qui viennent d'être citées : « peccatum est in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut *cognitum* est in cognitione ». Or ce terme *cognitum* se lit dans la *Ia Pars*, *loc. cit.* ad 2um ; tandis que le texte parallèle du *De veritate*, q. 17, a. 1 ad 2um porte : « sed sicut *scitum* in cognitione ». Faute d'une édition critique du *De veritate*, il sera toutefois prudent de ne pas insister sur ce détail.

§ 2. — *Jean Quidort.*

Dans son *Commentaire des Sentences* (1284-1286) JEAN QUIDORT a certainement connu le quodlibet de Pierre de Tarentaise, récemment édité par M. P. Glorieux [1]. On peut ajouter qu'il a connu en outre le *Commentaire des Sentences* de ce dernier.

Il s'agit d'abord de la conscience, comme d'ailleurs chez Pierre de Tarentaise. Dans la raison spéculative, écrit Jean Quidort, on distingue deux habitus, l'un universel, inné, l'intellect, l'autre particulier, acquis, la science ; de même dans la raison pratique, on trouve un habitus universel, relatif aux premiers principes de la conduite humaine, et un habitus particulier concernant les cas concrets. Le premier est la syndérèse, le second est la conscience. La syndérèse est comme la loi, la conscience comme la sentence du juge qui applique la loi aux cas particuliers.

Texte établi d'après *Bâle Univ. B. III. 13* f. 105rb et *Paris Maz. 889* f. 56vb.

Primo uidendum est quid sit conscientia. Conscientia est quidam habitus conclusionis agendorum deriuatus ex dictamine legis naturalis cum quibusdam assumptis. Unde aduertendum quod est duplex intellectus, scilicet speculatiuus et practicus ; et in utroque est duplex habitus. In speculatiuo est unus habitus uniuersalis qui est respectu principiorum speculabilium, et iste habitus est naturalis aut innatus ; est alius habitus particularis, acquisitus, qui est conclusionum ; primus principiorum dicitur intellectus, secundus conclusionum dicitur scientia. Ita in intellectu practico est duplex habitus : uniuersalis qui est respectu principiorum agendorum, puta quod malum non sit faciendum, et iste habitus uocatur naturale iudicatorium uel synderesis in quo continentur uniuersalia principia naturalia, sicut quod bonum sit faciendum ; secundus est habitus particularis et est circa quedam particularia facienda, et uocatur conscientia. Et est comparatio uniuersalis habitus ad particularem, sicut legis imperatoris que est quasi uniuersalis ad sententiam iudicis que est circa particularia facta.

Il est manifeste que ce texte s'inspire de celui de Pierre de Tarentaise [2]. Mais, on l'aura remarqué, tandis que celui-ci avait dénommé *lex naturalis* l'habitus universel pratique, Jean

1. P. GLORIEUX, *Le Quodlibet de Pierre de Tarentaise*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 9 (1937) 237-280.
2. Voir *supra*, 236-237.

Quidort y substitue celui de *synderesis*. Il se fait ainsi que, s'inspirant du texte de Pierre, Jean modifie certains mots pour rester fidèle à Thomas d'Aquin.

On constate le même phénomène dans la question relative à la syndérèse.

La syndérèse n'est pas une puissance. Si elle l'était, elle devrait être d'ordre rationnel ; or toutes les facultés rationnelles sont déterminables en sens opposés ; la syndérèse au contraire est déterminée vers le seul bien moral.

Elle est donc un habitus. Mais où s'insère cet habitus ? Dans la volonté, disent certains : les termes par lesquels Jean expose cette théorie sont ceux-là mêmes qu'employait Pierre de Tarentaise pour exprimer sa propre conception, bonaventurienne, comme on l'a vu [1]. Or, Jean Quidort de riposter immédiatement : je ne vois pas qu'il faille placer dans la volonté un habitus qui soit différent de celui qui s'insère dans la raison pratique. Car ces germes de vertu que sont la syndérèse ne sont autres que les dictées de la loi naturelle, lesquelles sont dans la raison pratique. Il faut donc conclure que la syndérèse est un habitus, non de la volonté, mais de la raison pratique, se rapportant aux premiers principes de l'ordre moral, tandis que la conscience vise les conclusions pratiques et particulières. Jean Quidort, ici encore, exploite le texte de Pierre de Tarentaise, mais entend rester fidèle à Thomas d'Aquin.

Texte établi d'après *Bâle Univ. B. III. 13* f. 105va-105vb et *Paris Maz. 889* f. 56vb-57ra.

Utrum sinderesis sit potentia uel habitus.

Videtur quod potentia ; quia habitui nichil inscribitur sed potentie ; sed precepta naturalia inscripta sunt sinderesi ; ergo est potentia.

Item. Sinderesis que semper inclinat in bonum uidetur opposita sensualitati que semper inclinat ad malum. Sed sensualitas est potentia sine habitu. Ergo et sinderesis.

Contra. Si est potentia, uidetur rationalis potentia. Sed rationalis potentia est ad opposita ; sinderesis autem ad unum, quia semper inclinat ad bonum ; ergo non est potentia.

Respondeo : certum est quod sinderesis non est pura potentia ; quia esset rationalis, que se habet ad opposita, non autem sinderesis.

1. Voir *supra*, 237-238.

Item. Est opposita fomiti qui semper est ad malum ; ergo et ipsa semper ad bonum.

Ideo dicendum est quod sicut fomes est naturalis habitus corruptus, ita sinderesis.

Sed cuius habitus ?

Dicunt aliqui quod est uoluntatis habitus, sed non acquisitus, sed innatus. Unde dicunt quod sicut in intellectu <speculatiuo> est uniuersalis principiorum habitus qui dicitur intellectus et innatus et scientia ⟨qui⟩ est habitus conclusionum acquisitus, ita in practico intellectu est lex naturalis habitus uniuersalis respectu agendorum principiorum naturalium et uniuersalium sicut in speculatiuo est intellectus principiorum speculabilium et sicut ibi est scientia conclusionum qui est habitus acquisitus et in intellectu practico conscientia, ita dicunt quod in uoluntate est duplex habitus, unus innatus qui dicitur sinderesis que est semper ad bonum et alius particularis et acquisitus quoad uirtutes acquisitas. Et hoc confirmant per Isidorum qui interpretatur sinderesim a sin quod est cum et heresis quod est electio ; electio autem pertinet ad uoluntatem.

Sed ego non uideo quod in uoluntate possit esse habitus innatus alius ab habitu intellectus practici. Quando enim ipsi dicunt quod est duplex habitus in intellectu practico sicut et speculatiuo : sicut enim est uniuersalis habitus principiorum qui dicitur intellectus et particularis conclusionum qui dicitur scientia, ita in pratico uniuersalis habitus dicitur lex naturalis, particularis autem conscientia, ita dicunt : in uoluntate uniuersalis habitus est sinderesis que est seminarium uirtutum, particularis autem uirtus, non est illud seminarium uirtutum aliud quam lex naturalis que est in intellectu practico. Unde illud seminarium uirtutum non est nisi quoddam lumen naturale quod innititur lumini intellectus agentis respectu agendorum. Unde sunt ibi quasi uniuersalia principia et ibi continentur, sicut malum non est faciendum et bonum agenduu et huiusmodi.

Alii dicunt quod idem est quod scintilla conscientie. Quod non est uerum.

Unde dico quod non est pura potentia, sed habitus intellectus practici qui se habet ad conscientiam sicut sunt in intellectu speculatiuo intellectus uel habitus principiorum ad scientiam que est habitus conclusionum ; nec est alius habitus in uoluntate ab habitu intellectus practici, et differt a lege naturali sicut id quod continet habitum et sicut habitus qui continetur ; unde lex naturalis est continens habitum, sed sinderesis est habitus ibi contentus.

Tu arguis : habitui nichil inscribitur ; sed potentie et sinderesi inscribitur ; dico quod in habitu nichil inscribitur tamquam in subiecto ; sed bene inscribitur tamquam in continente.

Tu arguis : sensualitas que sibi opponitur est potentia ; dico quod sensualitas inclinat ad malum inquantum fomes corruptus tamquam habitus est in ipsa ; unde sensualitas non solum dicit potentiam, sed potentiam cum habitu, scilicet cum fomite. Vel possum dicere quod sinderesis non solum nominat potentiam, sed potentiam cum habitu naturali[1].

§ 3. — *Godefroid de Fontaines.*

A la tradition thomiste il faut rattacher, non seulement le cistercien HUMBERT DE PRULLY (1294) qui d'ailleurs ne fait que résumer Thomas d'Aquin[2], mais aussi deux maîtres séculiers qui ont pris position à l'égard de la thèse d'Henri de Gand qui, pour nos questions, était le plus opposé aux thèses thomistes.

1. On peut se demander si Pierre de Tarentaise est, en l'occurrence, la seule source de Jean Quidort. Nous avons cité de Jean Quidort cette phrase : « in habitu nichil inscribitur tamquam in subiecto, sed... tamquam in continente » (*supra*, 266 *lin.* 54-55). Ces mots ne se rencontrent pas dans le Commentaire de Pierre de Tarentaise ; mais on les lit chez Romain de Rome (voir *supra*, 261). On dira peut-être que Jean Quidort les a empruntés à saint Thomas, *De veritate* q. 16, art. 1 ad 5um. Mais il serait étrange qu'il n'ait pris de saint Thomas que ce bout de phrase, alors qu'on ne constate chez Jean aucun autre emprunt aux longs exposés de saint Thomas sur la conscience et la syndérèse qui remplissent les quest. 16 et 17. Au surplus, il est une expression de Jean Quidort qui ne se trouve ni dans le *De veritate*, ni chez Pierre de Tarentaise, c'est le terme de *seminarium virtutum* pour désigner la syndérèse ; or ce terme se lit chez Romain de Rome (voir *supra*, 266, *lin.* 37). De même les objections présentées par Jean Quidort au début de sa question *utrum synderesis sit potentia vel habitus* ressemblent fort à celles de Romain de Rome sur cette même question, et ne sont pas chez Pierre de Tarentaise. Enfin, son exposé relatif à la question *utrum synderesis possit extingui* est certainement plus proche de celui de Romain de Rome que de celui de Pierre de Tarentaise : « Dico quod (synderesis) potest dupliciter considerari : uel secundum essentiam, sic non potest ibi extingui, quia est dictamen quoddam intellectus practici quod innititur dictamini luminis intellectus agentis ; propter hoc psalmista : « quis ostendit nobis bona ? signatum est super nos lumen uultus tui, Domine », unde nec in dampnatis extinguitur secundum essentiam. Sed secundum actum dico quod sic uno modo in omittendo, scilicet in quantum actu non considerat et propter hoc potest precipitari, uel propter passionem uel propter ligamen organi sicut apparet in freneticis et pueris ; uel secundum actum deflecti ad contrarium, et sic subdistinguo : quia aut potest deflecti ad malum in generali, sic non potest deflecti in malum faciendum etiam in dampnatis quia nec credunt nec dicunt malum esse faciendum ; sed hec in particulari sic potest extingui uel deflecti in malum propter habitum corruptum, quia qualis unusquisque est secundum habitum, talis sibi finis uidetur, sicut exemplificat Philosophus de incontinente. *Bâle Univ. B. III. 13* f. 105vb. *Paris Maz. 889* f. 57ra. Il est donc très probable que Romain de Rome est la seconde source, secondaire d'ailleurs, de Jean Quidort.

2. HUMBERT DE PRULLY, *In II Sent.* d. 24 et d. 39, *Bruges Ville 180* f. 42va-42vb ; f. 51va.

Dans son Quodlibet XII (1295). GODEFROID DE FONTAINES tente de concilier Thomas d'Aquin et Henri de Gand. La conscience est la conclusion d'un syllogisme pratique dont la majeure est fournie par la syndérèse — et ceci est inspiré de Thomas d'Aquin. Mais — et voici la concession faite à Henri de Gand — tout ce syllogisme procède d'un acte de volonté, outre qu'il conduit à un autre acte de volonté.

Qu'est-ce à dire ? On a vu que saint Thomas distinguait deux jugements : le premier, appelé *iudicium conscientiae*, restant confiné dans la connaissance, le second, dénommé *iudicium electionis*, c'est-à-dire la décision du libre arbitre de suivre ou de ne pas suivre le premier jugement, laquelle suppose la volonté d'une fin conforme ou non conforme à ce jugement de conscience. Or Godefroid de Fontaines implique cette volition de la fin dans la définition même du jugement de conscience. C'est, en effet, en vertu de cette volition que se déclenche le syllogisme pratique : c'est parce que je veux observer les commandements de Dieu que mon intelligence adhère à cette proposition de la syndérèse qui est la majeure du syllogisme : « il faut observer ce que Dieu commande ». Cette volition suppose d'ailleurs — Godefroid, l'intellectualiste par excellence, a soin de l'ajouter — un jugement de valeur qui nous fait estimer cette fin. Or, à son tour, le syllogisme pratique, procédant de cette volition, incline à un autre acte de volonté : c'est en vertu de cette volition que, après la conclusion du syllogisme ou jugement de conscience m'enjoignant de faire tel acte commandé par Dieu, je veux réaliser cet acte et ainsi prendre les moyens nécessaires pour observer la loi divine. L'acte de conscience suppose donc un acte de volonté et incline à un autre acte de volonté [1].

Cependant, Godefroid rejette la thèse d'Henri de Gand : il

1. Per conscientiam intelligimus notitiam practicam alicuius operabilis particularis per syllogismum practicum deductam ex aliquo fine volito, a quo ratio practica sumit initium sui processus in syllogizando, ita tamen quod principium talis processus sit aestimatio de aliquo sub ratione boni simpliciter et honesti et legi divinae et mandatis eius convenientis .. Conscientia per se et essentialiter dicit scientiam talis particularis conclusionis supponentis actum voluntatis praecedentem quo voluntas vult finem et inclinantis voluntatem ad alium actum subsequentem quo voluntas vult id quod est ad finem. *Quodl.*, *XII* q. 2, dans *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, éd. J. HOFFMAN (Philosophes Belges 5, Louvain, 1932) 83-84.

est faux, dit-il, que, comme telle, la conscience soit un acte de volonté. Henri de Gand a confondu deux espèces de jugements. Quand on dit qu'on peut avoir beaucoup de science et peu de conscience, cette proposition n'est vraie que si l'on entend parler de science ou de jugement universel ; mais la proposition est fausse s'il s'agit de ce jugement particulier qui est précisément le jugement de conscience qu'on vient de définir [1].

§ 4. — *Pierre d'Auvergne.*

Un autre maître séculier, PIERRE D'AUVERGNE, dans son Quodlibet II (1298), s'inspire manifestement de Godefroid de Fontaines. Le jugement pratique qu'est la conscience prend son départ, non dans un jugement théorique, mais dans une fin recherchée ou aimée. C'est parce que ma volonté adhère à une fin que ma raison fixe les principes généraux dont je déduirai le jugement pratique de conscience. Et, se souvenant du processus psychologique de l'acte humain interne qui, selon saint Thomas d'Aquin, part de l'*intentio finis* pour s'achever dans l'*electio*, Pierre fait une remarque qu'il est le premier à avoir faite dans le monde des théologiens : le jugement de conscience est sans doute identique à la *conclusio consilii*, c'est-à-dire le *iudicium de eligendis* dont avait parlé Thomas d'Aquin [2]. Et, faisant allusion à la théorie d'Henri de Gand, Pierre remarque que, si celui-ci avait fait de la conscience un acte de volonté, c'est parce qu'il avait parfaitement perçu que le jugement de conscience ne se conçoit pas sans un acte de volonté. Il ajoute d'ailleurs qu'il ne voudrait pas trop insister sur ce qui lui paraît être plutôt une question de mots.

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 14562* f. 22va et *Paris Nat. lat. 15841* f. 19rb.

Conscientia, sicut apparet ex nomine, scientiam includit ; scientia

1. Istae rationes non valent ; quia duplex habetur notitia de agibilibus, scilicet in universali et secundum regulas universales, alia in particulari et secundum regulas particulares. Conscientia vero proprie non pertinet ad notitiam primo modo dictam, sed secundo modo quae includit voluntatem finis prout Philosophus dicit sexto Ethicorum quod bonum intellectus practici est veritas confessa se habens appetitui recto ; et de ista verum est quod qui plus habet de scientia plus habet de conscientia. *Ibid.* 84-85.

2. *I*^{a} *II*^{ae} q. 14, a. 1.

autem quedam est speculatiua, quedam uero practica que dirigit in agibilibus ; et conscientia uidetur includere scientiam practicam, quoniam conscientie attribuimus accusare et excusare et dictare, que ad intellectum practicum pertinent. Scientia autem practica rationem assumit ex primo obiecto intellectus practici quod est finis desideratus uel dilectus secundum quod huiudmodi ; propter quod Philosophus dicit 6 Ethicorum : practici autem intellectus ueritas est confesse se habens ad appetitum rectum. Sed ex huiusmodi fine desiderato uel amato primo rationem sumunt prima principia in agibilibus que uidentur ad synderesim pertinere, mediantibus autem ipsis ea que sunt ex principiis, scilicet conclusiones circa agibilia ; et quia conscientia dirigere uidetur in eis immediate, uidetur esse cognitio conclusionis syllogismi practici secundum quod dirigit in agibilibus. Et quia huiusmodi conscientia rationem quodammodo sumit ex actu uoluntatis, dicitur conscientia quasi cum uoluntate scientia ; ita ut, sicut electio est appetitus preconsiliati, et conscientia est dictamen rationis, rationem sumens ex fine predilecto uel desiderato ; et forte est idem quod scientia conclusionis consilii. Et quia aliqui non supposuerunt quod intellectus practicus supponeret actum uoluntatis in ratione obiecti et uiderunt quod conscientia non est sine actu uoluntatis, cum ei attribuitur remordere, dixerunt conscientiam esse actum uoluntatis consequentem dictamen rationis in agibilibus secundum quod huiusmodi. Et si hoc aliquis uelit uocare conscientiam, non est contendendum de nomine. Potest enim quilibet quamlibet rationem uoluerit nomine appellare ; communius tamen utimur nomine conscientie secundum primum modum. Et ideo sic loquendum de ea in proposita questione. Quodl. II, q. 16.

§ 5. — *Bernard d'Auvergne.*

Vers cette même fin de siècle, le dominicain BERNARD D'AUVERGNE défendait les thèses de saint Thomas d'Aquin, en soumettant à un examen critique les positions d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines.

Dans sa réfutation des Quodlibets d'Henri de Gand, Bernard souligne d'abord la nouveauté de cette théorie, qu'il expose d'ailleurs très fidèlement. Mais il relève les erreurs de sa conception sur la syndérèse et sur la conscience. Au sujet de la première, Henri avait prôné l'étymologie *cum electio* (*sin-heresis*) pour en déduire qu'elle relève de la volonté. Bernard lui oppose la théorie thomiste ; la syndérèse fournit les majeures générales des syllogismes pratiques ; elle est donc un habitus de la raison

pratique, nullement de la volonté ; mais on peut accorder qu'elle prépare l'acte de volonté qu'est le choix.

Quant à la conscience, il faut dire, dans le même sens, que sans doute elle prépare le choix que fera la volonté, puisqu'elle dicte à celle-ci ce qu'elle doit faire ; mais, comme telle, la conscience est la conclusion d'un syllogisme et donc relève de la raison pratique.

Conclusio principalis quam tenet uera est, quia uoluntas discordans a ratione errante mala est propter rationes quas ponit. Sed ponendo differentiam inter rationem rectam et conscientiam, dicit aliqua contra ea que communiter dicuntur ab omnibus. Verum enim est quod ratio recta dicitur que certe dictat quod agendum. Hoc autem non potest nisi ex primis regulis agendorum que sunt prima principia operabilium que assumuntur a ratione ut maior propositio, aut particularium a quibus accipitur minor ; et sic fit sillogismus operatiuus et concluditur quid recte sit agendum. Cognitio ergo maioris, id est primorum principiorum operabilium, pertinet ad synderesim que est habitus, non quo eliguntur prima principia operabilia, sed quo cognoscuntur. Sicut intellectus est habitus primorum principiorum speculabilium, sic synderesis operabilum ; et sicut in speculatiuis ⟨*lire* : operabilibus⟩ nichil concluditur nisi in uirtute principiorum operabilium que uocatur synderesis, sic omnis electio. Nec unquam accidit error in electione ex defectu synderesis per se, sed ex defectu rationis apponentis minorem propositionem aliter quam deberet ; sicut si ita syllogizaretur : nullum illicitum est committendum, fornicatio licita est quia delectabilis, ergo committenda ; maiorem ministrat synderesis a qua non sequitur peruersa electio, sed a minore quam ministrat ratio peruersa per passionem uel habitum malum. Ergo non dicitur synderesis quod sit electio essentialiter et pertinens ad uoluntatem sicut electio, hoc enim nullus alius ab isto inuenitur scripsisse, sed tamen cum electione uirtualiter, quia ministrat maiorem propositionem in syllogismo operatiuo uirtute cuius fit electio, licet non peruersitas electionis, ut ostensum est.

Similiter quantum ad conscientiam male dicit, quia conscientia proprie non pertinet ad uoluntatem, sed magis ad rationem practicam. Synderesis enim, ut dictum est, ministrat in syllogismo operabili maiorem, ratio autem superior uel inferior minorem ; habitus autem conclusionis syllogismi operabilis que dicit hoc faciendum esse, modo non faciendum per comparationem ad prima principia operabilia, ut deducta sunt per rationem particulare operabile ministrantem, iste, inquam, habitus dicitur conscientia quia est quasi habitus conclusionis scientifice que proprie dicitur scientia, sed habitus conclusionis operabilis dicitur conscientia, quia cum

sit conclusio rationis practice que dicit aliquid faciendum, tamen ista scientia est inclinatio et directio uoluntatis ad agendum uel non agendum. Unde conscientia sicut synderesis essentialiter pertinet ad cognitiuam, licet det inclinationem affectiue. *Troyes 662* f. 13va.

Dans son, examen critique des Quodlibets de Godefroid de Fontaines, Bernard d'Auvergne résume, à son tour, fidèlement l'exposé du maître liégeois. Mais il attaque sa conception fondamentale. Pour expliquer le mécanisme du syllogisme pratique qui se termine par le jugement de conscience, pas n'est besoin de supposer un acte initial de volonté se portant vers la fin. Il suffit de partir des données de la syndérèse. La syndérèse, en effet, n'est pas d'ordre purement théorique : elle stimule au bien et réprouve le mal ; et puisque la syndérèse fournit la majeure du syllogisme pratique et que l'influence de la majeure persiste virtuellement jusque dans la conclusion, le caractère impératif de la conclusion, c'est-à-dire du jugement de conscience, s'explique suffisamment par le caractère impératif de la syndérèse, sans devoir recevoir en outre à un acte préalable de volonté qui commanderait tout le syllogisme pratique.

Hic pauca dicit que non sunt uera. Tamen causam quare conscientie attribuitur remordere et stimulare non bene assignat circa principium questionis. Dicit enim quod quia notitia supponit uelle finem, ideo in uirtute illius actus attribuitur et remordere et stimulare. Hoc autem non uidetur uerum ; quia quandocumque aliquid conuenit alicui primo per se, oportet quod per illud conueniat aliis quibus conuenit. Sed remordere et stimulare per se conuenit sinderesi que est cognitio primorum principiorum agibilium. Unde sicut intellectus dissentit naturaliter contrariis primorum principiorum <speculabilium>, sic sinderesis dissentit naturaliter et murmurat contrariis primorum principiorum agibilium ; et ideo oportet quod conscientie, uirtute sinderesis, conueniat murmuratio et remordere et similia in quantum conscientia includit uirtutem sinderesis. Et hoc per hunc modum ; quia, sicut iste dicit et bene : conscientia est notitia conclusionis sillogismi practici : in sillogismo autem practico sinderesis ministrat aliquam propositionem, sicut quod legi Dei est obediendum aut aliquid tale ; et ideo quia premisse uirtute manent in conclusione, ueritas sinderesis uirtute manet in conscientia ; et ideo habet murmurare et similia facere, non inquantum includit actum [*lire* : actu] finem, sicut iste dicit, sed inquantum includit cognitionem primorum principiorum agibilium ; licet ista cognitio non excludat appetitum finis, immo omnia ista principalia dirigunt appetitum finis. Cetera omnia bene dicit. *Vat. Borgh. 298* f. 112vb.

Article III. — Quelques maitres anonymes

Parmi les maîtres parisiens de l'époque plusieurs restent cachés sous l'anonymat. Grâce à la connaissance des maîtres identifiés du temps, il sera sans doute possible de les situer avec quelque précision dans leur contexte historique.

§ 1. — *Un exposé tributaire de la Somme d'Alexandre de Halès.*

Dans le bloc de questions de *Vat. lat. 781* f. 1ra-38rb, on lit deux exposés sur la syndérèse et la conscience, l'un au début, f. 3vb-5rb, l'autre à la fin, f. 37ra-38rb. Le P. F. M. Henquinet les attribue tous deux à saint Albert le Grand [1]. Nous avons pu confirmer la thèse du savant médiéviste en ce qui concerne le second exposé [2].

Mais l'authenticité du premier est-elle aussi bien garantie ?

Dans ce premier exposé, la question de la syndérèse est rattachée à celle de la raison et de la volonté : la syndérèse est-elle identique à ces deux facultés ?

Le mot *ratio*, note l'auteur, peut s'entendre en un sens large et embrasser toutes les facultés rationnelles de l'homme, en tant qu'opposées aux facultés inférieures ; en ce sens la syndérèse fait partie de la raison. On peut entendre ce même terme en son sens propre, en tant que faculté qui délibère : en ce sens la syndérèse n'est pas la raison, car son activité est naturelle, et non délibérée. On peut aussi distinguer entre raison théorique et raison pratique ; la syndérèse relève de la raison pratique, non point en tant que raison délibérée, mais en tant que raison naturelle, et elle s'identifie à celle-ci.

On peut raisonner de même au sujet de la volonté. La syndérèse est différente de la volonté délibérée, mais elle est identique à la volonté naturelle ; avec toutefois cette différence que la

1. Voir *supra*, 218 note 3.
2. Voir *supra*, 218-221.

syndérèse ne s'intéresse qu'aux choses d'ordre moral, tandis que la volonté naturelle incline à toutes sortes d'autres biens.

L'auteur peut maintenant aborder la solution du problème posé : la syndérèse constitue-t-elle une seule et même faculté avec la raison ?

Les avis sont partagés. Certains soutiennent que la syndérèse est une faculté identique à la raison ; entendez la raison naturelle, et non la raison délibérante. Quand donc la Glose bien connue de saint Jérôme — que l'auteur attribue à saint Grégoire — affirme que la syndérèse est au-dessus de la raison, et donc différente d'elle, elle veut dire que la syndérèse est supérieure en dignité, car elle tend toujours au bien et ne peut jamais pécher.

Mais d'autres auteurs, auxquels notre théologien se rallie, prétendent que la syndérèse est une faculté distincte de la raison, entendue en son sens propre. Sans doute, si l'on entend la raison en son sens large rappelé plus haut, on peut dire que la syndérèse fait partie de la raison et n'en est point différente. Mais la syndérèse est au-dessus, et donc réellement distincte, de la raison entendue en son sens propre de raison délibérante.

La syndérèse peut donc se définir : une faculté naturelle de l'âme raisonnable ayant comme fonction d'incliner au bien et de réprouver le mal. La syndérèse, comme la raison, fait donc la discrimination entre le bien et le mal ; mais tandis que la raison, déterminable en sens divers, délibère au sujet du bien et du mal, la syndérèse au contraire, d'une manière déterminée, parce que naturelle, tend toujours au bien et repousse toujours le mal.

La syndérèse peut-elle pécher ? La réponse à cette seconde question s'impose. Puisque la syndérèse est une faculté qui se meut naturellement, et non librement, elle est infaillible.

Responsio. Potest dici quod ratio sumitur large, prout diuiditur contra uegetabilem et sensibilem ; et sic synderesis est pars rationis et continetur sub ratione. Potest etiam diuidi contra sensualitatem, et sic synderesis sumitur sub ratione. Aliter potest sumi ratio, scilicet proprie, ut diuiditur contra concupiscibilem <et> irascibilem ; et sic synderesis non est pars rationis, quia ipsa ratio, ut diuiditur contra irascibilem et concupiscibilem, est in qua est meritum uel demeritum et habet actum non naturalem sed deliberatiuum ; synderesis autem habet actum naturalem et naturaliter instigat ad bonum.

Similiter uoluntas, ut est circa actum deliberatiuum, sic non est synderesis ; ut autem habet actum naturalem, sic est synderesis. Tamen uoluntas naturalis potest esse communior quam synderesis, quia uoluntas naturalis se extendit ad ea que non ordinantur ad meritum uel premium, sic ⟨non⟩ dicitur synderesis.

Preterea, ratio dupliciter est ; quia potest dici cognitiua uel motiua. Si cognitiua, hoc dupliciter, quia potest esse iudicatiua uel deliberatiua respectu eorum que non pertinent ad bonos mores, et sic synderesis non pertinet ad rationem ; uel ut est cognitiua operabilium et iudicatiua eorum que pertinent ad bonos mores ; et sic potest esse dupliciter ; uel ut iudicat et cognoscit naturaliter, et sic est synderesis, uel ut est deliberatiua, et sic non est synderesis.

Similiter uoluntas ut est naturalis circa ea que sunt meriti, sic est synderesis ; ut autem est deliberatiua, sic est ratio.

Et notandum quod sicut sensualitas non est circa demeritum proprie, sed tamen tendit et inclinat in illicitum seu demeritum, sic ipsa synderesis non habet actum meritorium, quia naturalis est actus, unde non est circa meritum ; sed ratio <de>liberans est circa actum meritorium uel demeritorium proprie ; tamen ipsa synderesis inclinat et mouet ut fiat bonum et detestatur malum, et hoc naturaliter fit.

Ad illud ergo quod queritur utrum synderesis et ratio sint idem siue una potentia, duplex super hoc ponitur opinio.

Quidam enim dicunt quod est una potentia in essentia, sed differunt ⟨dignitate⟩, quia ratio dupliciter potest considerari, scilicet ut ratio, et sic habet actum deliberatiuum et sic est in ea meritum uel demeritum ; uel potest attendi ut natura, et sic habet actum naturalem, et sic est synderesis. Et quod dicit Gregorius quod est supra hec et extra hec, non dicitur hoc quod sit extra et supra rationem secundum rem ; sed hoc dicitur quia est extra uel supra quoad dignitatem, quia semper est in bonum nec potest peccare ; ratio autem, cum sit deliberatiua, potest se uertere in bonum et in malum.

Ad illud quod obicitur, scilicet quod non eadem sit ratio cum synderesi quia hec potest peccare, illa non, dicendum quod non propter hoc sequitur quod non sit eadem, sed sequitur quod non similiter se habet ratio ut dicitur ratio et ut dicitur synderesis, quia mouetur deliberatiue uel naturaliter ; et hec diuersitus secundum modum facit quod hec possit peccare illo modo, alio non.

Ad illud quod obicitur quod eiusdem potentie non sunt diuersi actus, dicendum quod uerum est accipiendo potentiam eodem modo ; tamen accipiendo alio modo et alio, scilicet naturaliter uel deliberatiue, possunt esse diuersi actus. Vel potest dici quod actus diuersi ex toto disparati et contrarii non possunt esse eiusdem potentie, tamen ut sunt ordinati possunt esse ; sic autem sunt actus synderesis et rationis, quia actus synderesis est moueri ad bonum in se et instigare ; rationis autem est mouere ad hoc bonum particulare uel illud.

Alia est opinio quod synderesis et ratio sunt diuerse potentie, et est synderesis supra rationem et ultra, non solum dignitate, sed etiam re, ut iam patebit. Et secundum hanc opinionem dicimus quod ratio sumitur communiter seu large, ut dicitur contra uegetabilem et sensibilem, uel etiam ut dicitur contra sensualitatem, et sic etiam synderesis continetur sub ratione. Et sic accipiendo rationem large, procedunt rationes probantes synderesim esse idem cum ratione. Vel potest sumi proprie ratio, scilicet ut dicitur contra irascibilem et concupiscibilem, et sic sumitur ratio ut est circa meritum uel demeritum; et sic synderesis non est illa potentia que est ratio, sed supra et ultra eam; et est potentia naturalis ipsius anime rationalis habens actum rationalem, ut dictum est, qui est instinctus ad bonum et detestatio mali; ut [*lire*: nec] est in ipsa meritum uel demeritum, sed in ratione ⟨et⟩ uoluntate deliberatiua que non est idem quod synderesis.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium dicendum ad primum quod discernere bonum a malo est dupliciter; quia potest esse hec discretio cum deliberatione quid sit acceptandum et quid respuendum, et sic discretio boni et mali non est in synderesi, sed in ratione; aliter dicitur discretio boni et mali quando sine deliberatione eligendi hoc uel illud, sed sine dubitatione alterius partis determinate accipit unum et respuit contrarium, et non potest se uertere ad eligendum hoc uel illud indifferenter, sed tantum acceptat bonum et refutat contrarium, et hoc naturaliter sine deliberatione eligendi hoc uel illud; et sic actus synderesis est discernens bonum a malo, et non rationis.

Ad illud de Glosa 1 Tessal. 5, dicendum quod ibi sumitur ratio large et sic, ut supra dictum est, continetur synderesis sub ratione; tamen aliter sumitur stricte, et sic non sunt una potentia ratio et synderesis...

Ad aliud potest dici quod ratio potest considerari ut conuerti<tur> ad Deum naturaliter et ei inheret immediate et sic secundum illum respectum melior et dignior est ratio inquantum est ymago Dei quam synderesis que murmurat et instigat ad bonum et inclinat, quantum est in se, ut fiat a uoluntate rationali deliberatiua bonum hoc uel illud; potest etiam considerari ratio ut est in regendo inferiorem uel administrando hec inferiora, et sic agit cum deliberatione et sic negotiatur circa actum particularem et attendit bonum in particulari; synderesis uero bonum quasi in communi, et sic hac uia potest dici quod pro tanto dicitur synderesis nobilior quam ratio sed non in illa uia. Vel potest dici quod pro tanto dicitur synderesis nobilior, quia semper est in bonum nec potest peccare; ratio autem deliberatiua potest peccare.

Postea queritur utrum synderesis potest peccare...

Responsio. Accipiendo synderesim, ut dictum est, ut potentiam que naturaliter mouetur, siue sit potentia habitualis siue non, dicimus quod non potest peccare.

Ad illud quod obicitur primo in contrarium dicendum quod aliquid dicitur precipitari dupliciter: uel per actum proprium, sic non precipitatur synderesis; uel per actum alterius, sic precipitatur synderesis per actum rationis et uoluntatis deliberatiue dum peccat mortaliter; tunc dicitur synderesis precipitari. Similiter et tota anima; et dicitur hoc ratione connexionis potentiarum, sicut dicitur una puniri, cum alia punitur; non quia peccat anima per omnem potentiam, sed quia omnes potentie connexe sunt in una essentia anime, ideo una non punitur sine altera. Aliter potest dici quod precipitari dicitur dupliciter: primo modo, cadere in peccatum a statu gratie, sic non conuenit ipsi synderesi; aliter dicitur precipitari, scilicet a suo effectu retardari uel impediri, et sic dicitur precipitari; et sic potest aliquid precipitari sine proprio peccato. Est autem effectus ipsius instigare ad bonum, et quantum ad hunc actum obnubilatur per peccatum rationis; similiter quando ratio peccat, retrahitur ab actu remurmurandi malo.

Ad aliud dicendum quod, licet anima non puniatur nisi propter peccatum, tamen non oportet quod quelibet potentia que punitur peccauerit; sed ratione eius quod principaliter dominatur in anima respectu meriti et demeriti, scilicet ratione uoluntatis deliberatiue est peccatum in anima; tamen quelibet potentia punitur cum ea, quia omnes communicant in una essentia, et ibi omnes potentie sunt unum.

Ad aliud dicendum quod donum sapientie non est in synderesi, immo potius est in superiori parte rationis prout est deliberatiua, et ibi similiter potest esse peccatum, non tamen in synderesi.

Ad aliud dicendum quod conscientia uno modo dicitur naturale iudicatorium, et sic non potest errare, et sic est idem conscientia quod synderesis; aliter iudicatorium deliberatiuum, <et sic> potest esse erroneum, sed sic non est synderesis; qualiter hoc sit intelligendum dicetur in questione de conscientia. Aliter potest dici, et forte redit in idem, quod conscientia est cum alio scientia; unde potest referri conscientia ad id quod supra est: sic non errat; uel potest comparari ad inferius, scilicet prout accipit ab inferiori, et ex illa parte potest esse error ibi, et sic non est idem quod synderesis.

Ad aliud dicendum quod, cum dicitur aliquid declinare ad meritum uel demeritum, potest esse dupliciter: uel dicendo effectiue: sic est uerum quod fomes et similiter sensualitas inclinant ad demeritum, eodem modo potest dici quod causaliter synderesis inclinat et mouet ad meritum; uel loquendo formaliter: sic fomes non inclinat, quia in eo ut in subiecto non potest esse demeritum, similiter nec synderesis inclinat in meritum ut in ea sit, sed potius ab ea causaliter.

Et sic patet responsio ad obiecta. *Vat. lat.* 781 f. 4ra-4va.

Après la syndérèse, la conscience. La conscience est-elle une faculté ou un habitus ? Si elle est un habitus, cet habitus est-il inné ou acquis ? La conscience est-elle identique à la loi naturelle ; identique à la syndérèse ?

Certains, note l'auteur, distinguent trois sens du mot conscience : tantôt ce terme désigne l'objet même dont on a conscience, et manifestement en ce sens la conscience n'est ni faculté ni habitus ; tantôt ce terme désigne ce par quoi on a conscience, et dans ce sens la conscience est un habitus ; tantôt enfin il désigne la faculté même qui est dotée de cet habitus.

Mais l'auteur n'adopte pas ce point de vue. La conscience ne désigne une faculté que dans un sens tout à fait impropre et étranger au langage courant. En son sens propre, la conscience est un habitus. Et, pour le prouver, l'auteur en appelle aux définitions que les maîtres donnent de la conscience et qui impliquent le sens d'habitus.

Cet habitus est-il inné ou acquis ? On a l'habitude, remarque notre théologien, de distinguer deux espèces de conscience : l'une qui juge naturellement, *naturale iudicatorium*, l'autre qui juge après délibération, *iudicium deliberatiuum*. La première s'identifie, dit-on encore, à la loi naturelle et elle est infaillible ; la seconde n'est autre que la sentence par laquelle la raison juge de ce qu'il faut faire ou éviter ; ce jugement est vrai quand il est conforme à la loi naturelle ou à la syndérèse, et il peut être faux quand il se conforme à l'appétit inférieur.

Mais notre auteur ne se rend pas à cette opinion. En son sens propre la conscience n'est que ce jugement de la raison délibérante ; elle est donc différente de la loi naturelle. De même que dans le royaume terrestre on distingue deux espèces de lois : des lois naturelles ou divines, immuables, obligeant toujours, et des lois positives variables, n'obligeant que pour autant qu'elles ne sont pas abrogées, de même dans ce royaume intérieur qu'est l'âme humaine, on distinguera la loi naturelle ou syndérèse, infaillible, immuable et la conscience faillible et n'obligeant qu'aussi longtemps qu'elle n'est pas changée.

La conscience est donc la sentence définitive de la raison concernant l'obligation de faire ou de ne pas faire tel acte. La conscience est infaillible quand elle s'appuie sur la syndérèse, mais elle peut se tromper quand elle s'appuie sur des motifs

faillibles. C'est ainsi que la syndérèse proclame que tout blasphémateur doit être puni ; mais la raison peut se tromper, en dénonçant comme blasphémateur celui qui ne l'est pas ; ainsi a-t-on fait à l'égard du Christ.

On peut donc résoudre la question posée : la conscience est-elle un habitus inné ? Si l'on conçoit la conscience comme un jugement naturel, *naturale iudicatorium*, la conscience est un habitus inné ; mais en son sens propre, elle ne peut être qu'un habitus acquis ; ou, si l'on veut, puisque la conscience est une sentence de la raison délibérante, elle est nécessairement une acquisition de la raison.

La conscience est-elle identique à la loi naturelle ? En son sens propre, non ; la loi naturelle est au contraire le principe de la conscience. La conscience est, en effet, œuvre de la raison qui juge de la moralité d'une action en se tournant vers la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme, *ex lege nature, mediante ratione deliberante et iudicante, adgeneratur siue formatur conscientia*.

Et il faut en dire autant de la syndérèse, puisque, aux yeux de l'auteur, celle-ci s'identifie à la loi naturelle. La syndérèse est la cause productrice de la conscience : si elle est appelée *scintilla conscientiae*, c'est parce qu'elle éclaire la raison en vue du jugement de conscience, *dicitur effectiue scintilla conscientie quia illuminat rationem ad formandam conscientiam*.

Queritur de conscientia ; et primo quid sit in re, utrum scilicet potentia uel habitus ; et si est habitus, utrum naturalis uel acquisitus ; tertio utrum sit idem quod lex naturalis, et utrum sit idem quod synderesis...

5 Ad predicta respondendum est in hunc modum.

Quidam enim dicunt quod conscientia sumitur tripliciter ; scilicet pro eo quod conscimus, sicut est ipsum scibile, et sic conscientia non est potentia nec habitus. Item aliquando sumitur pro eo quo conscimus, et sic dicitur habitus. Tertio modo dicitur pro potentia 10 recipiente siue habente ipsum habitum quo conscimus. Et sic soluere uolunt ad omnia ; quia omnia que probant conscientiam esse habitum loquuntur de conscientia prout sumitur pro eo quo conscimus ; similiter illa que uidentur probare ipsam esse potentiam loquuntur de conscientia prout est idem in quo est illud quo conscimus.

15 Aliter potest dici sine preiudicio quod conscientia non est nomen potentie, sed est nomen habitus. Quod patet ex nomine conscientie ; quia dicitur conscientia cum alio scientia uel cogens scientia uel

aliquid tale; et ibi semper manet conscientia; unde de intellectu eius est habitus. Propter hoc dicendum quod, nisi impropriissime et extraneo modo, non est potentia, sed est habitus. Et hoc apparet secundum diuersos auctores qui loquuntur de conscientia; quia dicit Papianus: conscientia est cognitio sui cordis; item Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri; item Basilius dicit eam naturale iudicatorium; item alii dicunt quod est opinio habita an hoc sit agendum uel non; alii dicunt quod est iudicium rationis uel uoluntatis quo iudicat aliquid esse faciendum uel non faciendum. Ex omnibus hiis uidetur dici habitus et non potentia. Et hoc uidetur nobis uerum.

Sed ad maiorem declarationem uidendum est si est habitus naturalis uel acquisitus; quia constat quod non est gratuitus, ut habitus uirtutum sunt gratuiti.

Ad hoc solet dici quod conscientia est duplex; quia quedam est que naturaliter iudicat esse faciendum uel non faciendum; et sic dicit Basilius quod ipsa est naturale iudicatorium; et sic dicunt quod ipsa conscientia est idem quod lex naturalis; sed lex dicitur a ligando uel a legendo, conscientia dicitur quia iudicat faciendum uel non faciendum, et sic dicitur conscientia cogens uel concreata scientia. Aliter dicitur conscientia iudicium deliberatiuum, et sic dicitur habitus ipsius rationis siue eius acceptio siue dictamen rationis qui iudicat et ligat ad faciendum uel non faciendum. Conscientia primo modo <non> potest esse erronea nec potest deponi; sed prout est dictamen rationis siue eius acceptio, sic dicunt quod illud dictamen siue illud iudicium rationis potest exire a ratione prout sequitur legem naturalem siue prout sequitur ipsam synderesim, et sic conscientia in hac uia non errat. Aliter potest comparari ratio ad sensualitatem et sic iudicium rationis est erroneum et conscientia erronea; et ita conscientia que dicitur dictamen uel iudicium rationis ad faciendum uel non faciendum potest esse erronea; et per hanc distinctionem satis posset solui ad obiectiones.

Tamen sine preiudicio posset <dici> quod conscientia non est nisi rationis deliberantis et sic dicendo conscientia non est lex naturalis; sed mediante lege naturali potest adgenerari conscientia in ratione, ut iam patebit.

Secundum hoc potest dici quod, sicut in regno materiali est duplex lex, scilicet diuina et positiua, siue duplex iustitia naturalis et positiua: prima est immutabilis et de immutabilibus, secunda est mutabilis et de mutabilibus; sic in regno anime est duplex lex, scilicet naturalis que immutabilis est et de immutabilibus et semper ligat ad hoc faciendum vel non faciendum; si est Dei preceptum, ligat ad faciendum; si contra, tunc ligat ad non faciendum; alia est lex in regno anime que est sicut iustitia positiua quam facit <rex> uel papa. Similiter ratio que est rex in regno anime iudicat siue sententiat aliquid esse faciendum et hec lex quasi positiua est

conscientia; et sic potest dici, ut iam tactum est, quod conscientia est iudicium siue scientia siue dictamen rationis artans ad faciendum uel non faciendum; et sicut non ligat illa lex positiua nisi quamdiu manet illa lex, sic conscientia que est iudicium rationis non ligat nisi quamdiu manet conscientia.

Unde conscientia sic diffinitur a quibusdam: conscientia est sententia diffinitiua rationis obligans seu ligans rationem ad faciendum uel non faciendum. Item secundum alios conscientia est credulitas formata ex ratione artans seu ligans ad faciendum; et in idem redit.

Secundum hoc dicendum quod ratio in dictando siue in sententiando potest sequi ipsam sinderesim, et sic nunquam errat ex illa parte, uel inclinari ad sensualitatem, et sic ratio potest errare; et similiter conscientia illo modo est erronea; et ponitur exemplum de scientia in uniuersali et particulari; quia aliquis potest scire in uniuersali aliquid et tamen illud idem ignorabit in particulari. Verbi gratia, cum sciam omnem mulam esse sterilem, scio de hac mula in uniuersali eam esse sterilem, tamen quia in sensu uideo hanc turgidam uel inflatam, iudico eam pregnantem uel non sterilem, et sic est error in particulari. Ergo in universali ratio bene scit omne bonum esse faciendum et malum detestandum, et sic semper concordat cum synderesi, tamen in hoc particulari utrum hoc sit bonum uel non, seu utrum sit faciendum uel non, potest errare ratio in iudicando, quia potest trahi per sensualitatem. V. gr. lex dicit: Omnis blasphemus est puniendus uel occidendus; hoc bene dicit ratio recta que concordat legi Dei; sed quicumque se facit filium Dei et non est, <est> blasphemus: adhuc uerum dicit et recte iudicat. Sed cum postea dicitur: iste homo, demonstrato Christo, se facit filium Dei et non est, ergo est puniendus, hic est error; quia cum uidet hunc hominem Christum mortalem, passibilem, dictat ratio quod non est Deus, et ita iudicat hunc esse puniendum; et sic est ratio tracta per sensualitatem, male iudicat et sic sententia rationis seu conscientia est erronea. Et ita iudei artari uidebantur per talem conscientiam ad hoc quod Christus erat occidendus et blasphemus, tamen eorum conscientia erat erronea et deponenda.

Patet ergo quod conscientia est sententia seu dictamen rationis que ligat ad non faciendum uel faciendum uel uidetur ligare; et uno modo est erronea, alio modo non est erronea.

Et bene concedimus rationes que dictant ipsam esse habitum.

Ad illas que probant ipsam non esse habitum sed potentiam respondendum.

Ad illud ergo quod primo obicitur dicendum quod non dicitur synderesis scintilla conscientie quia synderesis sit conscientia sicut scintilla ignis est ignis, sed pro tanto dicitur quia <sicut> scintilla habet aliquid de luce, ita synderesis dat ipsi conscientie seu rationi

aliquid lucis, quia illa uia qua ratio synderesim <sequitur> est recta conscientia, unde sequitur lumen synderesis ; et sic dicitur scintilla conscientie, non quia sit pars eius, sed quia illuminat conscientiam seu rationem per quam formatur ipsa conscientia...

Ad aliud dicendum quod ratio dicitur errare sicut iudex male iudicando ; conscientia vero dicitur erronea sicut sententia iudicis uel dictamen iudicis ; et propter hoc non oportet quod conscientia et ratio sint idem, quia erroneum non dicitur uno modo de utroque...

Ad illud quod secundo queritur utrum sit habitus naturalis, potest dici, sicut dicunt quidam, scilicet quod conscientia, ut est naturale iudicatorium, sic est habitus naturalis ; ut autem est iudicatorium deliberantis et sic iudicantis seu sententiantis, sic non est naturalis habitus sed potius acquisitus siue ex ratione formatus... Aliter potest dici sine preiudicio quod conscientia, prout consueuimus loqui de conscientia, est tantum rationis ex libertate uel deliberatione iudicantis illud faciendum, illud uero non ; unde sic dicendo non est habitus naturalis...

Ad aliud dicendum quod cum dicit Glossa lex naturalis est qua quis sibi est conscius, dicendum quod quo aliquis est conscius est dupliciter, scilicet formaliter : sic conscientia est qua quis sibi conscius, sicut albedine album ; et sic lege naturali non dicitur quis sibi conscius ; aliter dicitur quis sibi conscius aliquo, scilicet effectiue, et sic dicitur quis lege naturali conscius. V. gr. lex naturalis est in anima naturaliter ostendens quid faciendum et etiam artans naturaliter ad illud faciendum ; unde lex dicitur a legendo et etiam a ligando ; sed ratio uidens et conuertens se supra legem sic naturaliter scriptam in corde iudicat esse faciendum quod lex dicit et sic ex ratione formatur conscientia artans uel dictans illud faciendum. Sic ergo dicitur quis conscius lege naturali, non quia per essentiam sit lex naturalis conscientia, sed ex lege nature mediante ratione deliberante et iudicante adgeneratur siue formatur conscientia ; et sic, quia mediante lege formatur conscientia, dicitur in Glossa lex naturalis qua quis sibi conscius est ; propter etiam hanc causam dicitur naturale iudicatorium ipsa conscientia, non quia suum dictamen sit naturale, sed hoc dicitur quia aliquando mediante lege naturali formatur conscientia in ratione.

Ad aliud dicendum quod sinderesis non dicitur scintilla conscientie sicut dicitur scintilla pars ignis ; imo pro tanto dicitur quia ratio, ut sequitur instinctum synderesis, aliquo modo illuminatur et rectificatur ad formandum conscientiam ; ideo dicitur quasi effectiue scintilla conscientie, quia illuminat rationem ad formandum conscientiam et sic dicitur aliquo modo lux conscientie et in illa uia nunquam errat conscientia.

Ad illud quod obicitur de tertio articulo, scilicet utrum conscientia sit lex naturalis, satis per predicta patet responsio, quia secundum quosdam duplex est conscientia : una que est naturale iudicatorium et de illa posset dici quod est lex naturalis aliquo modo et dicitur differre in hoc quia lex ostendit quid faciendum et artat ad faciendum, conscientia uero dicitur ut iudicat hoc faciendum uel non faciendum ; alii dicunt quod lex ipsa respicit faciendum ut dignum fieri, conscientia uero attendit ad debitum. Est alia conscientia que est iudicium rationis et hec non dicitur lex naturalis, sed alia... Aliter potest dici quod, accipiendo conscientiam secundum communem modum dicendi, potest dici quod non est nisi que est formata ex ratione, et hoc non est lex naturalis ; sed si dicitur lex naturalis, hoc est per quamdam similitudinem ; quia sicut lex naturalis ligat et est regula ad faciendum uel non faciendum, similiter conscientia ligat siue artat ad faciendum uel non faciendum. *Vat. lat. 781* 4vb-5rb.

Ces deux questions de la syndérèse et de la conscience sont du même auteur, puisque la première annonce la seconde [1].

Si cet auteur est saint Albert le Grand, il faudra les placer après 1246 ; car à la fin de son Commentaire sur le livre II des Sentences, qui date de fin 1246, Albert, devant traiter de la syndérèse et de la conscience, renvoie uniquement à sa *Summa de homine* ; preuve que nos deux questions, si elles sont de lui, n'existaient pas encore. Ces questions, qui sont au début du bloc de questions dont la plupart sont certainement d'Albert, seraient donc postérieures aux questions du péché originel qui, dans le même manuscrit, occupent les f. 28va-30va [2]. Cette première anomalie invite à quelque circonspection.

Mais il importe d'abord de situer nos deux questions dans leur contexte historique. Il nous paraît certain qu'elles dépendent de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. Les divers sens attribués aux mots *ratio* et *voluntas* au début de l'exposé sur la syndérèse se retrouvent dans la Somme franciscaine [3].

1. Voir *supra*, 277 *lin.* 135.

2. Voir notre étude sur *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12 (1940) 277 note 7. Nous y établissons que cette question d'Albert le Grand sur le péché originel est antérieure au Commentaire d'Albert sur le livre II des Sentences, qui date de fin 1246. — Notons en passant que, si cette question des f. 3^{v}-5^{r} est de saint Albert, et si dès lors elle est postérieure à 1246, elle serait à peu près contemporaine de la question sur le même sujet, f. 37^{r}-38^{r}, qui est certainement de saint Albert et qui date, nous l'avons dit (voir *supra*, 218 note 4) des environs de 1248. Est-il vraisemblable qu'un même auteur, à si peu d'intervalle, ait traité deux fois le même sujet et — on a pu le voir — de manière si différente ?

3. ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, t. II, éd. QUARACCHI, 1928, n° 418, p. 492-493.

Il faut en dire autant de presque toutes les réponses aux objections concernant l'infaillibilité de la syndérèse [1], de la nomenclature des questions posées au début de l'exposé sur la conscience [2], et des trois sens attribués au mot conscience [3]. Dans cette même Somme, l'auteur trouvait la distinction entre conscience habitus inné et conscience habitus acquis [4].

Mais il est un point important pour lequel l'auteur se sépare de la Somme alexandrine ; c'est l'exposé personnel où il considère la conscience comme un jugement qui se base sur la syndérèse ou sur la loi naturelle.

C'est ici que notre auteur se rapproche visiblement de saint Albert le Grand.

Notons toutefois que cette conception n'est pas propre à celui-ci. Certaines propositions de Jean de la Rochelle, d'un maître de *Douai 431* cité plus haut ont pu inspirer notre auteur [5]. La même conception d'une conscience, acte, se retrouve encore chez Gauthier de Château-Thierry, où l'on rencontre en outre la comparaison entre la conscience et la loi positive [6].

Remarquons en outre que, dans sa *Summa de homine*, saint Albert le Grand attribuait la glose de saint Jérôme à son véritable auteur [7], tandis que notre théologien, à la suite de l'école franciscaine, l'attribue à saint Grégoire.

Et surtout, qu'on se rappelle la manière très précise dont saint Albert faisait de la conscience la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est fournie par le *decretum* de la syndérèse, et la mineure par la raison. Pourquoi, si saint Albert est l'auteur de notre question, a-t-il abandonné cette explication technique pour se contenter d'affirmer, comme on l'avait fait avant lui, que la conscience s'appuie sur la syndérèse ou sur la loi naturelle ?

Le P. Henquinet n'a d'ailleurs pas apporté de preuves positives en faveur de l'authenticité albertinienne de ces deux questions, car il se borne à écrire : « vu leur emplacement on a tout lieu de les attribuer à Albert le Grand » [8].

1. *Ibid.* n° 419, p. 493-494.
2. *Ibid.* n° 420, p. 496 initio.
3. *Ibid.* n° 421, p. 496.
4. *Ibid.* n° 422, p. 497.
5. Voir *supra*, 171 et 162-163.
6. Voir *supra*, 188-189.
7. *Summa de homine*, q. 71, a. 1, éd. BORGNET, 35, 591.
8. *Loc. cit.* 313.

Il nous paraît donc plus prudent de les laisser dans leur anonymat.

§ 2. — *Un disciple de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure.*

Dans *Paris Arsenal 406* se trouve un Commenaire sur les 4 livres des Sentences dont on retrouve les 3 premiers dans *Troyes 1229*.

La conscience relève-t-elle de la faculté cognitive ou de la faculté appétitive ? C'est, on se le rappelle, par cette même question que débutait le traité de saint Bonaventure. Pour prouver que la conscience appartient à la faculté appétitive, l'auteur apporte quatre preuves qu'on lit aussi dans saint Bonaventure. Mais quand il en vient à la solution, notre théologien abandonne sa source et se range nettement du côté de saint Thomas. S'inspirant de celui-ci, il rappelle d'abord deux sens du mot conscience ; il en reprend ensuite la solution : la conscience est comme la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est fournie par la syndérèse et la mineure par la raison supérieure ou inférieure. Toutefois, aux yeux de l'auteur, la conscience n'est pas un acte, comme l'avait dit saint Thomas ; elle est un habitus et un habitus de la raison pratique, ainsi que l'avait soutenu saint Bonaventure.

Après avoir adopté le point de vue thomiste, il importait de réfuter les quatre arguments empruntés au Docteur séraphique ; de fait, la réponse au premier d'entre eux le vise manifestement, puisqu'elle reproduit les termes mêmes de saint Bonaventure avant de les réfuter.

Seconde question : la conscience peut-elle errer ? Sans nul doute ; car si la majeure du syllogisme est immunisée contre l'erreur, tout comme la syndérèse, la mineure est faillible ; car la raison supérieure elle-même est sujette à l'erreur. Il est remarquable qu'ici c'est de saint Thomas seul que l'auteur s'inspire, et dans la solution, et dans la réponse à toutes les objections.

Texte établi d'après *Paris Arsenal 406* f. 124rb-124va et *Troyes 1229* f. 142^{r}-142^{v}.

Circa tertium queruntur tria ; primo, de conscientia quid sit, et ad quam potentiam pertineat ; secundo, utrum conscientia possit errare ; tertio, utrum conscientia erronea obliget.

Circa primum sic proceditur, et uidetur quod conscientia teneat se ex parte affectus; quia munditia et immunditia pertinent ad affectum, non ad intellectum; sed conscientia dicitur munda et immunda; ergo etc.

Ad idem. Intellectus indifferenter considerat operabilia et non operabilia; sed conscientia sola operabilia; ergo etc.

Ad idem. Remordere pertinet ad potentiam affectiuam, cum remorsus sit quidam dolor; sed conscientie est remordere uel non remordere, ut patet per illud Cor. I : « nichil michi conscius sum »; Glosa : « in nullo me remordet conscientia »; ergo etc.

Ad idem. Delectabile et penale se tenent ex parte affectiue; sed conscientia mala magna est pena, ut patet in dampnatis de uerme conscientie; ergo etc.

Contra. Damascenus : conscientia est lex intellectus etc; ergo ad intellectum, non ad affectum pertinet.

Ad idem. Omnis conscius alicuius rei est sciens illam rem; ergo et conscientia est scientia; sed omnis scientia ad intellectum pertinet; ergo etc.

Solutio. Dicendum quod conscientia aliquando dicitur res conscita, sicut dicitur Tim. I : « caritas est finis precepti de conscientia bona »; ibi conscientia pro re conscita sumitur; aliquando pro habitu dirigente uoluntatem in eligendo uel fugiendo, et hoc uel in habitu, uel in actu. Primo modo non sumitur conscientia secundum quod dicitur obligare uel non obligare; sed secundo modo secundum quod sumitur pro habitu actu dirigente uoluntatem in eligendo uel fugiendo.

Sed notandum quod habitus ille est conclusio syllogismi cuiusdam cuius maiorem administrat synderesis, minor autem est superior uel inferior pars rationis. Synderesis enim considerat principia iuris naturalis, cum dicit : omne malum est fugiendum; superior pars dicit : adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum; uel inferior pars rationis dicit ipsum esse malum, quia inhonestum. Ex hoc conscientia formatur quod adulterium est fugiendum.

Iste autem habitus ad rationem pertinet, uel ad cognitionem uel ad intellectum practicum qui habet uoluntatem in actibus suis dirigere; non autem pertinet ad intellectum speculatiuum.

Ad primum obiectum dicunt aliqui quod hee differentie magis respiciunt ipsam secundum quod dicit potentiam quam secundum quod dicit habitum. Sed hoc nichil uidetur, cum nulla potentia anime possit dici conscientia. Ideo dicendum est quod sumitur conscientia secundum quod dicit habitum respectu eius ad quod dirigit uel direxit, non ratione sui in se; quia sic non diceretur munda uel immunda secundum quod est potentia naturalis.

Ad aliud dicendum quod conscientia non est in quocumque intellectu, sed in practico qui tantum circa operabilia dirigit.

Ad aliud dicendum quod conscientia non dicitur remordere quia remorsum elicit, sed quia ostendit uoluntati unde dolere debeat; unde principaliter pertinet ad uoluntatem ille remorsus, sed ostensio ad conscientiam.

Ad aliud dicendum quod gaudere et contristari non est ex parte conscientie, nisi per modum ostendentis uel testificantis id quod est materia gaudii uel doloris; unde Apostolus : « gaudium nostrum est testimonium conscientie ».

Circa secundum sic proceditur, et uidetur quod conscientia non possit errare. Ad hoc quod iudicium sit rectum, oportet iudicis testimonium esse ueritatem; sed in iudicio Dei quod est rectissimum, conscientia tenet locum testimonii, Rom. 2 : « testimonium reddente » etc; ergo semper dicit ueritatem; ergo etc.

Ad idem. Omne quod est primum in aliquo ordine oportet esse fixum, quia omnis motus procedit ab immobili; sed conscientia est lex intellectus dirigens in omnibus humanis operibus, sicut dicit Damascenus; ergo fixa; ergo etc.

Ad idem. Conscientia est quedam scientia; sed scientia semper uerorum est; ergo et conscientia; ergo etc.

Contra. Super Ezechielem I, dicit Glosa : « conscientiam quandoque precipitari uidemus ».

Ad idem. Ad conscientiam pertinet arbitrium de agendis uel de non agendis; sed in hoc arbitrio homines sepe falluntur; ergo etc.

Solutio. Dicendum quod conscientia potest errare. Cuius causa est quia est, sicut dictum est, quasi conclusio syllogismi, cuius maiorem administrat synderesis que principia iuris naturalis considerat et circa illam non est error, sed minorem administrat superior pars rationis et [*lire* : que] principia fidei et legis sepe habet cognoscere, uel inferior pars rationis que principia scientie moralis habet cognoscere. Quia ergo circa principia fidei contingit errare, quia non omnium est fides, et etiam circa principia scientie moralis, ideo et circa conscientiam que est quasi conclusio consequens ex tali maiori et minore potest esse error. Et sub hoc modo : synderesis administrat istam : nullum illicitum est faciendum; superior pars rationis ex scriptura male intellecta hanc administrat : omne iuramentum quocumque casu est illicitum; ex hoc concludit conscientia heretici quia nullo modo est iurandum; et sic formatur eius conscientia, et hoc sustinet tamquam necessarium et nullo modo contra hoc faciendum.

Ad primum obiectum dicendum quod conscientia tenet locum testis secundum quod apta est remurmurare contra uoluntatem et sic non errat, tamen in iudicando de faciendo uel non faciendo potest errare.

Ad aliud dicendum quod conscientia non est primum inclinans ad opera, immo potius synderesis, sicut postea uidebitur, sed potius est quedam conclusio.

95 Ad aliud dicendum quod conscientia non semper est scientia secundum ueritatem, sed secundum estimationem eius cuius est, nec oportet quod illud quod estimatur scitum semper sit uerum ; ideo etc.

Dans la question relative à la syndérèse, on constate le même éclectisme. On sait que les positions de Thomas d'Aquin et de Bonaventure étaient notablement divergentes au sujet de la nature de la syndérèse. Notre auteur s'abstient de poser le problème, qu'il avait d'ailleurs suffisamment résolu dans le sens thomiste. Mais il s'attache aux deux propriétés de la syndérèse : peut-elle s'éteindre dans une âme ; peut-elle pécher ?

Pour amorcer le premier problème, l'auteur s'adresse aux deux maîtres : certains arguments sont empruntés à saint Thomas seul, d'autres à saint Bonaventure seul, et d'autres aux deux à la fois.

La solution est d'inspiration thomiste, sans être toutefois empruntée au texte même du saint Docteur : puisque la syndérèse est ce *naturale iudicatorium* où sont inscrits les premiers principes de la loi naturelle et que ce qui est naturel ne peut être entièrement détruit, la syndérèse ne peut jamais être entièrement éteinte en une âme.

Cependant, pour expliquer comment la syndérèse peut être empêchée dans son exercice notre théologien recourt au texte de saint Bonaventure : si la syndérèse cesse de protester contre le mal, c'est soit par obstination de l'esprit, comme chez les hérétiques, soit par la véhémence des passions, comme chez les voluptueux ; et si elle cesse d'exciter au bien, c'est par suite de l'endurcissement de l'obstination, comme chez les damnés.

Seconde propriété : la syndérèse est-elle infaillible ? Ici c'est de saint Bonaventure que l'auteur s'inspire avant tout : toutes les objections, sauf une seule, sont empruntées au Docteur séraphique ; la solution ne fait que résumer le texte de celui-ci : le péché n'atteint pas la syndérèse, étant le fait de la seule volonté délibérée. Cependant comme la syndérèse préside aux facultés inférieures, elle est dite défaillir, quand celles-ci succombent au péché. Et l'auteur de reprendre à son tour la comparaison du cavalier.

Notre théologien cependant, pour résoudre la seule objection qui n'était pas empruntée à saint Bonaventure, recourt à saint

Thomas : la péché provient non de la syndérèse qui s'attache aux premiers principes, mais de la raison supérieure ou inférieure qui peut se tromper.

Le fait que l'auteur ne connaît encore que ces deux maîtres, le fait aussi qu'il n'est inféodé à aucune des deux tendances qui s'accusent pendant la dernière partie du XIIIe siècle invite à le placer dans le contexte immédiat des deux grands théologiens, aux environs de 1260.

Texte établi d'après *Paris Arsenal 406* f. 125ra-125rb et *Troyes 1229* f. 153^r-143^v.

Quarto de synderesi queruntur duo : primo, utrum possit extingui ; secundo, utrum possit peccare.

Circa primum sic proceditur, et uidetur quod synderesis possit extingui. Synderesis est remurmurare malo ; sed heretici sine remorsu conscientie pro errore suo mortem sustinent ; ergo in eis est extincta synderesis.

Ad idem. Fomes se habet ex opposito ad synderesim ; sed fomitem contingit extingui, ut patuit in uirgine ; ergo etc.

Ad idem. Philosophus in 7 Ethicorum : mali qui habitum uitii exquisierunt iam ignorantiam finis habent ; sed non potest fieri murmur contra actum nisi cognoscatur quod deuiet a fine.

Ad idem. Idem est quod remurmurat malo et quod inclinat ad bonum ; sed in dampnatis non est aliquid excitans ad bonum ; ergo nec remurmurans malo ; ergo etc.

Contra. Scintilla rationis extingui non potest, lumine rationis remanente ; sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur ; ergo etc.

Ad idem. Que naturalia sunt, semper insunt et per peccatum tolli non possunt ; sed synderesis inest nobis naturaliter ; ergo per peccatum tolli non potest.

Solutio. Dicendum quod, cum synderesis dicat naturale iudicatorium in quo scripta sunt secundum Augustinum principia iuris naturalis, et peccatum totaliter nunquam auferat naturalia, sicut uult Dyonisius, synderesis nunquam totaliter potest extingui ; tamen in actu suo potest impediri.

Duplex autem est actus eius : unus remurmurare malo, alius instigare ad bonum. Respectu primi actus potest impediri, uel propter obcecationem intellectus, ut in hereticis qui credunt bonum esse malum et e conuerso, ideo in eis synderesis non remurmurat malo ; uel propter uehementem delectationem, ut in actibus carnis in quibus ita absorbetur homo ut locum ratio non habeat. Ne autem instiget ad bonum impeditur propter duritiam obstinationis, ut in dampnatis in quibus nullo modo instigat ad bonum, licet remurmuret malo, non tamen secundum quod indecens, sed quia coniunctum cum pena.

Ad primum dicendum quod uerum est quod actu remurmurat malo quod credit esse malum, habitu, non tamen actu illud credit esse bonum ; est tamen malum.

Ad aliud <dicendum quod> non est simile ; quia fomes non est a natura, ideo per gratiam gratis datam uel gratum facientem potest tolli ; sed synderesis est a natura, ideo per peccatum non potest tolli.

Ad aliud dicendum quod dicuntur ignorantiam finis habere, quia operantur ac si finem non cognoscerent ; tamen secundum rei ueritatem ipsum cognoscunt ; unde ibi est ignorantia operationis, non speculationis.

Ad aliud dicendum quod, licet idem sit iudicatorium quod utrumque facit, tamen respectu illorum actuum ex diuersis potest impediri ; quia respectu instigationis ad bonum, per duritiam obstinationis que a bono auertit ; respectu remurmurationis, per ignorantiam ; in inferno autem non est ignorantia illius mali propter quod infligitur pena, licet ibi sit duritia obstinationis ; ideo, licet ibi remurmuret malo, non tamen inclinat uel instigat ad bonum.

Circa secundum sic proceditur, et uidetur quod synderesis possit per peccatum deprauari.

Ezechielis Glosa : « synderesim quandoque precipitari uidemus et locum suum amittere, ut quando homines sine pudore peccant ».

Ad idem. Synderesis format conscientiam, quia est eius naturale iudicatorium ; sed conscientia potest esse non recta ; ergo in eius naturali iudicatorio potest esse error.

Ad idem. Opposita nata sunt fieri circa idem ; sed donum scientie [*lire* : sapientie] est in synderesi, quia istud donum est circa anime supremum ; similiter beatitudo luctus est in anima, quia ipsa postulat gemitibus inenarrabilibus ; ergo et culpa potest esse circa eam.

Ad idem. Synderesis non est de bonis maximis, quia non est gratia uel uirtus ; nec de minimis, quia non est de bonis corporis ; ergo est de mediis ; sed talibus contingit abuti ; ergo etc.

Contra. Vis illa que secundum motum suum directe repugnat peccato non potest deprauari peccato ; sed talis est synderesis, quia semper peccato remurmurat ; ergo etc.

Ad idem. Quando tota natura corrupta est per morbum, non est ultra possibilitas ad sanitatem ; sed quilibet quantumcumque peccator potest redire ad gratiam ; ergo ex toto non est natura in eo corrupta ; ergo etc.

Solutio. Dicendum quod synderesis dicit scintillam rationis que naturaliter remurmurat malo et instigat ad bonum, et circa hoc non cadit peccatum ; sed potius circa uoluntatem secundum quod deliberatiua, et ideo synderesis secundum se considerata non potest peccato deprauari. Tamen, quia ipsa habet inferiores uirtutes incitare ad bonum, ut dominium habens super ipsas, contingit ipsam ab hoc

dominio precipitari, non ratione sui in se, sed propter membrorum inobedientiam. Et ponitur exemplum in bono milite qui quantum est in se non cadit, tamen equo cadente necesse est ipsum precipitari ; similiter est in proposito.

Ad primum obiectum dicendum quod non sequitur, si precipitatur, quod peccet ; quia illa precipitatio non est ratione sui, sed ratione inobedientie uirium inferiorum.

Ad aliud dicendum quod non sequitur ; quia synderesis considerat principia uniuersalia iuris naturalis circa que naturaliter mouetur et sic non errat conscientia, aut [*lire* : sed] conscientia considerat particularia operabilia et circa talia est error. Vel dicendum quod sola synderesis non format conscientiam, sed etiam superior uel inferior pars rationis circa que contingit errorem esse.

Ad aliud dicendum quod donum sapientie non est in synderesi ; quia est in potentia que mouetur per deliberationem ; synderesis autem naturaliter mouetur ; similiter synderesis dicitur gemere, non quia eliciat gemitum, sed quia instigat ad genendum.

Ad aliud dicendum quod bonis mediis que mouentur secundum imperium liberi arbitrii contingit male uti ; sed synderesis mouetur naturaliter, non per imperium liberi arbitrii. Preterea non consequitur : contingit ea male uti, ergo in ea potest esse peccatum ; quia similiter oculo contingit male uti, tamen in oculo non est peccatum, sed in abutendo oculo ; similiter est in proposito.

§ 3. — *Essai de synthèse des points de vue bonaventurien et thomiste.*

Dans *Paris Nat. lat. 15905*, nous trouvons un Commentaire des Sentences assez différent du précédent. Celui-ci se bornait à s'inspirer à la fois de saint Bonaventure et de saint Thomas ; dans l'exposé qui va suivre, on lira un essai de synthèse des deux points de vue.

Cette caractéristique apparaît dès le début. Comment définir la syndérèse ? Certains y voient un habitus inné de la raison pratique, dictant les premiers principes de la loi naturelle. C'est manifestement saint Thomas que l'auteur vise, puisque le texte même du Commentaire des Sentences y est résumé [1]. Cependant cette théorie apparaît incomplète à notre théologien qui pense, à tort d'ailleurs, que la Glose de saint Jérôme définit la syndérèse comme un *pondus voluntatis*. Aussi bien, poursuit-il, d'autres la font consister dans la volonté en tant que

1. S. Thomas, *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 3 in corp.

douée d'un habitus naturel l'inclinant au bien moral. Dans la pensée de l'auteur ces théologiens ne sont évidemment autres que saint Bonaventure. Cette théorie cependant, elle aussi, est incomplète ; car les textes qui font autorité supposent que la syndérèse tient à la fois de la raison et de la volonté. Que dire alors ? Dans la raison pratique se trouve la connaissance innée des principes de la loi naturelle, d'où se déduit immédiatement la conscience ; et dans la volonté, se trouve une tendance naturelle et bien déterminée au bien moral, mais cette tendance est dirigée par la raison pratique, or cette tendance n'est autre que la syndérèse, poussée de la volonté naturelle en tant que pénétrée par la connaissance de la loi naturelle.

La synthèse se fait donc des deux points de vue. La solution est d'inspiration bonaventurienne ; on peut même ajouter, pour être plus précis, qu'elle s'inspire de Pierre de Tarentaise [1]; mais l'auteur a eu soin d'intégrer le point de vue intellectualiste de saint Thomas en confiant la direction de la syndérèse à la loi naturelle connue par la raison naturelle.

La syndérèse peut-elle pécher ? On vient de le dire, la syndérèse n'est autre que la volonté naturelle en tant que dirigée par les principes de la loi naturelle. Elle est donc infaillible, comme ceux-ci. Cependant ces directives de la loi naturelle peuvent ne pas être suivies : pour qu'une direction réussisse, il ne suffit pas que celle-ci soit bonne, il faut qu'on lui obéisse. On pourra dire que la syndérèse succombe quand des directives sont contrecarrées par l'opposition des facultés inférieures. Aussi bien, note l'auteur, certains anciens, *antiqui*, — lisez Guillaume d'Auxerre et ses disciples — ont ils affirmé que la raison supérieure est infaillible quand elle se laisse conduire par la loi éternelle et qu'elle peut tomber quand elle se tourne vers les choses inférieures.

On peut donc dire que la syndérèse est, de sa nature, infaillible ; l'erreur vient de ce que, sous les majeures énonçant la loi naturelle, la raison discursive place des mineures où l'erreur peut se glisser.

Ici se trahit le dessein de synthèse. C'est à saint Bonaventure que l'auteur reprend, jusque dans les expressions mêmes, l'idée

1. Voir *supra*, 236-237.

de la présidence que doit exercer la syndérèse ; à lui encore qu'il reprend la comparaison du cavalier [1] ; mais c'est à saint Thomas qu'il emprunte la théorie du syllogisme pratique, faillible par suite d'une faute de raisonnement [2].

La syndérèse peut-elle s'éteindre dans une âme ? De même que la raison spéculative connaît toujours et sans erreur les premiers principes, de même la raison pratique connaît habituellement et infailliblement les principes de la loi naturelle ; et comme cette connaissance imprègne la volonté, la syndérèse, qui est cette même volonté, ne cesse jamais d'inciter au bien moral. Mais il peut arriver que, sous l'empire de la passion, cette poussée de la syndérèse soit inefficace ou ne soit pas perçue.

L'auteur ici s'inspire uniquement de saint Thomas, comme on peut le voir en confrontant les textes [3].

Secundo queritur de sinderesi : primo quid sit ; secundo si potest per peccatum corrumpi ; tertio si omnino potest extingui.

Ad hoc quidam dicunt quod, sicut omnis motus in naturalibus pendet ab uno immobili, secundum Augustinum, 8 super Genesim, et secundum Aristotelem, 8 Physicorum, et omne dissimiliter se habens ab uno similiter se habente, ita ratio in cognoscendis procedit ab aliquo per se noto quod habet quietem et uniformitatem, sic ratio practica procedit in agendis ab uniuersalibus principiis iuris, quare [*lire* : quorum] habitus est sinderesis, innatus rationi practice.

Sed quia in Glosa dicitur scintilla conscientie et pondus uoluntatis, ideo dicunt alii quod, sicut ex parte intellectus est quoddam naturale iudicatorium dirigens in cognoscendis, sic ex parte affectus quoddam dirigens in operandis, ideo dicunt sinderesim <esse> uoluntatem cum habitu naturali quo inclinatur ad bonum honestum.

Sed quia in sinderesi inuenitur actus rationis et uoluntatis, quia ea nos peccare sentimus secundum Glosam, et ea naturaliter uolumus bonum secundum Ambrosium, ideo cum tertiis dicendum quod in ratione practica est intellectio iuris naturalis, cuius scientia est dispositio operabilium, a qua immediate formatur conscientia ; sinderesis uero est ipse appetitus rationalis secundum quod uirtus rationis practice cum sua scientia informat ipsum et influit instinctum respectu boni honesti, motu determinato ; ideo uoluntas, secundum quod in ea est uis rationis deliberantis indeterminate, dicitur liberum arbitrium ; sed secundum quod in ea est uis rationis practice habentis uniuersalia principia iuris, sic est sinderesis.

1. S. Bonaventura, *In II Sent.* d. 39, a. 2, q. 3.
2. S. Thomas, *In II Sent.* d. 39, q. 3, a. 1 ad 1um.
3. *Ibid.* d. 39, q. 3, a. 1 ad 1um, ad 3um.

Sic patet contrarietas auctorum ; quare quidam dicunt quod habet actum cogitationis cognoscentis, quidam quod actum uoluntatis inclinantis ; quia, ut dicitur 3 De anima, iudicium de prosequendo uel fugiendo pertinet ad rationem practicam, sed non ipsa prosecutio uel fuga ; sed ad sinderesim pertinet prosecutio determinata respectu boni honesti. Et sic complectitur duas uires uirtualiter, sed non essentialiter, sicut de libero arbitrio dictum est.

Secundo queritur utrum contingat sinderesim corrumpi per peccatum.

Ieremie 2 : « Filii Mempheos et Taphnes », Glosa : « spiritus malignus de membris inferioribus usque ad uerticem pertingit, quando castam celsitudinem mentis diffidentie morbus corrumpit ». Et alia Glosa dicit sinderesim precipitari.

Item. Sinderesis est de mediis bonis, sicut quilibet contingi male uti.

Contra. Dicit Glosa quod ceteris non immiscetur dum peccant, sed errantes corrigit.

Ad hoc dicendum quod uoluntas potest moueri tripliciter : uno modo, ut est deliberatiua, et sic potest moueri in bonum et malum ; alio modo, ut est natura, <et sic potest moueri> in bonum utile et consonum nature ; tertio modo ut in ea est uirtus rationis practice dirigentis per scientiam iuris naturalis ad bonum honestum ; et sic idem est quod sinderesis habens instinctum iuris naturalis, et per hoc regimen aliarum uirium.

Sed quia hec presidentia pendet a duobus, a rectitudine presidentis et ab obtemperantia famulantis, ideo secundum se non precipitatur, sed semper est recta ; sed dicitur precipitari quando eius presidentia cassatur, sicut miles dicitur cadere, cadente equo.

Secundum hoc dixerunt antiqui quod ratio superior mouetur dupliciter : primo secundum quod regitur secundum leges eternas, et sic non peccat ; secundo secundum quod ad inferiora conuertitur, et sic peccat.

Ad primum dicendum quod sinderesis dicitur precipitari et corrumpi, non secundum se, sed secundum quod propositio male assumitur in eligendo sub eius dictamine et instinctu. Sicut non erratur circa prima principia per se nota, sed secundum quod male fit assumptio sub illis ad conclusiones per erroneam ratiocinationem ; sic secundum quod sinderesis stat in simplici aspectu iuris non errat, sed deliberatio fantastica deducit ad electionem huius operabilis, et sic oppressione passionis obnubilat instinctum sinderesis, propter quam dicitur precipitari.

Ad secundum quod est de mediis bonis dicendum quod uerum est ; tamen non est ea male uti, quia habet modum determinatum secundum instinctum ad bonum honestum.

Tertio queritur si potest extingui.

Quod uidetur. Psalm. : « corrupti sunt et abominabiles » etc ; Glosa : « omni ui rationis priuati » ; unde aliqui heretici putant fornicationem uel blasphemiam Christi esse magnum bonum.

Contra hoc est quod in Glosa dicitur quod in Chayn non est extincta.

Augustinus dicit quod uitium nunquam extinguit extrema uestigia nature.

Ad hoc dicendum quod, sicut ratio speculatiua semper cognoscit prima principia nec circa ea errat secundum se considerata, sed secundum quod male assumit ratiocinando, sic ratio practica se habet ad principium iuris secundum quod uirtualiter manens in appetitu rationali determinat ipsum ad bonum honestum quasi motu naturali. Ideo secundum se nunquam extinguitur ; sed secundum quod deliberatio fantastica deducit, male assumendo sub uniuersali ad electionem huius operabilis ; et sic per peccata fit tanta inclinatio ad bonum delectabile quod instinctus sinderesis non consequitur suum effectum retrahendi a malo, uel quod non percipitur eius inclinatio.

Ad primum dicendum quod Glosa loquitur de ui rationis deliberantis respectu eligibilium, cuius usus priuatur per peccatum, naturali instinctu manente in sua rectitudine.

Ad illud de hereticis dicendum quod, sicut ex lumine naturali intellectus non concluditur fides, ita nec ex illa fit murmur contra infidelitatem nisi lumen naturale iuuetur lumine fidei ; ideo defundunt habitum sibi conclusum. *Paris Nat. lat. 15905* f. 82rb-82va.

Après la syndérèse voici la conscience.

On peut définir celle-ci d'abord par son objet matérial, *materialiter*, c'est-à-dire par l'objet dont on a conscience ; ensuite par sa cause, *causaliter*, c'est-à-dire par les principes de la loi naturelle dont elle procède ; et enfin en elle-même, *formaliter*. Et à ce dernier point de vue, la conscience n'est autre que la conclusion déduite par la raison pratique des principes du droit naturel et inculquant l'obligation de poser tel acte.

On peut donc distinguer une double conscience : l'une innée, formulant les premiers principes et produisant dans la volonté l'inclination au bien qui n'est autre que la syndérèse ; l'autre acquise par voie de déduction tantôt correcte, tantôt erronée ; et c'est là le sens formel.

On peut par là même résoudre le problème de l'infaillibilité de la conscience. Dans l'ordre spéculatif on ne se trompe ni sur les premiers principes ni sur les conclusions qui en procèdent immédiatement ; de même dans l'ordre pratique la conscience

est infaillible quant aux principes de la loi naturelle et à leurs applications immédiates. Mais la conscience, comme la raison spéculative, peut errer concernant les déductions plus éloignées, se rapportant à un acte concret.

On le voit l'auteur a emprunté à saint Bonaventure [1] sa conception de la conscience innée et acquise ; mais pour sa conception formelle de la conscience et pour le problème de l'infaillibilité de celle-ci, il s'est manifestement inspiré du texte même de saint Thomas [2].

Il faut cependant ajouter que le début de l'exposé nous a placé dans un contexte nouveau, celui de Simon de Lens chez qui nous avons rencontré les mêmes expressions [3]. Nous sommes ainsi invités à placer cet essai de synthèse vers la fin du XIIIe siècle.

Tertio queritur de conscientia : primo quod sit ; secundo si potest errare ; tertio si obligare [*lire* : obliget].

Ad primum notandum quod notio iuris naturalis naturaliter nobis inserta est, et lege naturali formatur primo conscientia ; ideo conscius est sibi homo, ex lege causaliter, ex conscientia formaliter. Dicitur autem conscientia tripliciter : primo causaliter, ipsum ius conscitum uel iuris iudicium, secundum quod dicit Damascenus 4 quod conscientia est lex intellectus nostri ; secundo materialiter, ipsum opus conscitum iuris iudicio recognitum, secundum quod spes surgit ex conscientia meritorium rei testimonium reddente illis conscientia, secundum quod dicitur : iste habet bonam conscientiam, ille malam ; tertio dicitur formaliter quedam conclusio in ratione practica deducta ex dictamine iuris, secundum quam habetur cognitio boni operabilis ut obligantis uinculo tentionis conscientem ; ideo dicitur conscientia, id est scientia ex scientia deducta cum applicatione scientie uniuersalis ad operabile particulare fugiendum uel prosequendum.

Et notandum quod est quedam conscientia que fit in anima iure naturali formata, et dicitur naturale iudicatorium, cuius scintilla est sinderesis instigans ad agendum quod conscientia dictat ; alia est quam facit sibi anima, quandoque secundum ueritatem, quandoque secundum fantasticam similitudinem male concludendo sub uniuersali propositione iuris, et sic dicitur fides uel credulitas tentionis et est conscientia erronea.

1. Voir *supra*, 203-204.
2. S. Thomas, *loc. cit.* d. 39, q. 1, a. 2 in corp.
3. Voir *supra*, 251.

Et secundum hoc notandum est de secundo quesito si potest errare.

Et dicendum quod, sicut non contingit errare circa prima principia in agendis, nec circa ea que deducuntur ab eis immediate, sed error incidit ex mala discussione consequentium et proximorum principiorum, sic in agendis cum conscientia sit quedam conclusio sententians quid operabile est et quid non, non errat circa prima principia iuris nec circa operabile immediate et naturaliter cognitum per illa, sed errat circa operabile cuius cognitio dependet a proximis principiis appropriatis ad genus, que male assumuntur. Verbi gratia : mandatis Dei est obediendum ; ratio appropriat : scriptum est, crescite et multiplicamini etc ; et iudicat nichil illicitum faciendum ; ratio heretici appropriat : scriptum est, nolite errare [*lire* : uirare] etc ; ergo huiusmodi est mortale. Et sic patet quod conscientia est ex alterius [*lire* : iuris] iudicio concepta scientia uel estimatio. *Paris Nat. lat. 15905* f. 82va-82vb.

§ 4. — *Une opinion nouvelle.*

Avec le Commentaire des Sentences consigné dans *Paris Maz. 880* nous sortons des chemins battus et nous nous engageons dans une voie nouvelle.

Certains, note l'auteur, estiment que la syndérèse est un habitus, et non point un acte, à savoir l'habitus inné de la raison pratique se rapportant aux premiers principes de la loi naturelle. Le théologien visé par l'auteur est manifestement saint Thomas d'Aquin ; car il en reproduit les termes mêmes [1], tout en y ajoutant des développements qui sont peut-être empruntés à un disciple du saint Docteur, et qui en tout cas sont parfaitement dans la ligne de sa pensée.

Cette opinion est probable, vraie peut-être, ajoute l'auteur, mais je ne la saisis pas bien. On peut en effet lui opposer certaines considérations.

Car la syndérèse est objet d'expérience : le remords de la conscience, chez les damnés, n'est-il pas cruellement expérimenté par eux ? De plus la syndérèse est un jugement : n'est-elle pas, comme on l'a dit, le *naturale udicatorium* ? Or ce qui est l'objet d'expérience et ce qui est jugement, est par définition quelque chose d'actuel, un acte.

La syndérèse est donc un acte, avant d'être un habitus ; à

1. S. Thomas, *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 3.

savoir le jugement de la raison pratique se portant sur les premiers principes de l'ordre moral, tel cet axiome : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît, et se portant aussi sur les principes qui en découlent immédiatement, tel ce jugement : tu ne tueras pas.

Ceux qui voyent dans la syndérèse un habitus estiment qu'un habitus est requis pour garantir les principes de l'ordre contre toute erreur. — Qu'un habitus soit requis à cet effet, soit ; mais cet habitus ne doit pas être nécessairement la syndérèse : pourquoi l'habitus de la prudence informant la raison naturelle ne suffirait-il pas à cette fin ? L'acte et l'habitus de la syndérèse sont donc dans la raison, mais ils exigent la rectitude de la volonté. L'auteur ici s'inspire de la théorie thomiste de la connexion des vertus morales, selon laquelle le jugement prudentiel qu'est, à ses yeux, la syndérèse exige la rectitude des facultés appétitives.

Par ce qui précède on devine ce que doit être la conscience. Si la syndérèse est un jugement relatif aux principes de l'ordre moral, la conscience est le jugement, dérivant de la syndérèse, et relatif aux conclusions : le vol est un mal, tu as volé, tu as donc mal fait.

Quantum ad tertium principale tria fient ; quia primo ponam opinionem, secundo arguetur contra eam, tertio ueritas concludetur.

Est ergo opinio que dicit quod synderesis dicit formaliter habitum et non actum.

Ad cuius euidentiam sciendum secundum istos quod omnis motus et uariatio ab aliquo immobili mouente et inuariabili procedit, ut dicit Philosophus 7 et 8 Physicorum ; et omne dissimiliter se habens ab aliquo similiter et eodem modo se habente. Et sicut istud contingit in processu rerum corporalium, sicut ibi probatur per hoc quod est deuentum ad unum primum mouens immobile, ita est in processu rationis. Cum enim circa rationem que ex mediis et principiis procedit ad conclusiones, fiat sic quod est uariatio et mutatio quedam, sicut apparet quod homo aspiciens ad unum medium assentit conclusioni deducte, quia sibi uidetur probabilius, aspiciens autem ad aliud medium assentit statim ad oppositum, sicut patet in mutationibus opinionum, oportet quod ista uariatio reducatur ad aliquid immobile tam in speculatiuis quam in practicis ; et ista est cognitio principiorum que immobiliter quietat intellectum sine discursu et sine syllogizatione quacumque ; et istam uocamus habitum primorum principiorum ; in practicis etiam uariabiliter deductis oportet tandem deuenire ad principia practica per se nota

sine discursu seu inquisitione ; et iste habitus uocatur synderesis. Et iste est innatus omni homini ex lumine intellectus agentis, sicut etiam habitus primorum principiorum. Unde secundum istam positionem possemus describere synderesim quod est habitus quidam naturaliter innatus respectu primorum principiorum in ratione practica.

Quod autem dicat habitum, probatur sic ; quia fomes et synderesis opponuntur ; sed fomes importat quemdam malum habitum ad malam inclinationem. Secundo sic, quia uel dicit actum uel habitum uel potentiam ; non potentiam, quia potentia rationalis est ad opposita ; synderesis autem est ad unum ordinata, puta ad bonum, unde synderesis errare non potest ; nec est etiam actus, quia iam non esset uermis imputabilis ; ergo habitus.

Sed istam opinionem quamuis probabilem et forte ueram non capio bene ; unde arguo contra positionem in se et contra suam declarationem.

Contra positionem sic : illud cuius formatio experientiam includit et etiam iudicare, illud formaliter dicit actum et <actum> principalius quam habitum. Et hoc patet ; quia experientia non dicitur nisi de actu ; unde ligatus potentiis, etsi habeat habitum, non tamen actum ; iudicium etiam principaliter dicitur de actu iudicandi. Sed sinderesis experientiam includit, nam ipsa experientia quedam est, unde et in dampnatis uocatur uermis qui non moritur sed continue experimentaliter corrodit et affligit. Et ideo [*lire* : etiam] iudicium quoddam importat ; unde Augustinus dicit quod uniuersalia iuris scripta sunt in naturali iudicatorio quod est sinderesis ; ergo etc.

Contra etiam declarationem, quia non sufficienter probat, quia bene concederem quod ista ratio practica sic deducta, sicut ponunt, esset habitus quidam, sed propter hoc non est sinderesis, sed sufficit lumen naturale informatum habitu prudentie, uel erit ille habitus qui potest dirigere et in speculatiuis et in practicis.

Unde et sinderesis et conscientia possunt dicere et actum et habitum ; unde et de dormiente dicimus : iste est magne sinderesis et conscientie. Utraque autem pertinet ad intellectum in ordine ad uoluntatem.

Unde quantum ad hoc pono duas propositiones quarum una declarat quid est sinderesis, alia quid est conscientia.

Prima est quod sinderesis formaliter non est aliud quam quoddam iudicium rationis directe transiens super prima principia practica et super illa que ex ipsis immediate deducuntur. Secunda est quod conscientia non est aliud quam conclusio illata ex sinderesi in intellectu existens.

Primum patet exemplis, sicut est illud principium euangelicum : quodcumque uultis ut faciant uobis homines hoc facite illis. Similiter illud quod sequitur ex istis : puta, non occides. Unde habitus uel

actus quo quis aptus natus est iudicare uel iudicat de facto de istis est sinderesis, et est in intellectu subiectiue, in uoluntate coexigitiue. Isto modo enim actus uel habitus prudentie est in intellectu subiectiue, in uoluntate autem recta et conformi concomitatiue ; ille enim prudens non esset qui recte iudicaret et recte non eligeret. Et ita dico de actu uel habitu sinderesis. Et hinc est quod propter defectum istius conformitatis quidam sunt rectissime iudicantes et tamen sunt male conscientiati, quia unum recte enuntiant et aliud faciunt et eligunt ; unde : que dicunt facite, etc.

Secunda propositio patet quid scilicet sit conscientia. Dico quod conscientia respondet conclusioni illate ex sinderesi ; sicut si diceretur sic : malum est furtum, tu furatus es, ergo male fecisti. Ecce quod sinderesis accipit principium quoddam uniuersale practicum in maiori, et memoria prestat minorem, et conscientia infert conclusionem.

Sic igitur patet de omnibus illis quid est sensualitas, quia scilicet est quidam appetitus cognoscitiuus mouens diuersimode ad diuersos actus et passiones secundum diuersos modos apprehensionum. Ratio autem superior et inferior sunt intellectus humanus ut distinctus per diuersa officia et media tendendi ad aliquam conclusionem speculatiuam uel practicam ; sinderesis autem est iudicium rectum cadens super prima principia practica ; sed conscientia est actus uel habitus cadens super conclusionem a sinderesi illatam, ut remordere facientem et corrodentem intellectum. *Paris Maz. 880* f. 128ra-128va [1].

1. D'autres Commentaires anonymes sur les Sentences se bornent à résumer l'un ou l'autre des grands docteurs du temps. Le Commentaire d'*Assise 165* f. 33vb dépend littéralement de saint Bonaventure. On peut en dire presque autant de celui de *Paris Nat. lat. 16407* f. 135rb-136rb, sur lequel M. G. ENGLHARDT a déjà attiré l'attention, *Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. nat. 16407*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster, 1935, II, 792-825 et que le P. E. LONGPRÉ O. F. M. vient de restituer à Jean de Murro, *L'œuvre scolastique du cardinal Jean de Murro, O. F. M.* († *1312*), dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, 467-492. — Les exposés des Commentaires de *Paris Nat. lat. 3681* f. 83va-84ra et de *Paris Nat. lat. 4391* f. 147va et 156va sont de simples résumés de saint Thomas d'Aquin. Celui de *Troyes 822* f. 31va-31vb dépend de Pierre de Tarentaise. La théorie de celui-ci est rapportée après celle de saint Thomas dans *Paris Nat. lat. 3681* f. 84ra, cité à l'instant. De même à la suite du résumé de saint Bonaventure de *Paris Nat. lat. 16407*, cité plus haut, on lit, f. 136va, sous la mention *alius*, un exposé visiblement inspiré de Pierre de Tarentaise. — Dans son *Durandus de S. Porciano O. P.* Münster, 1927, 4o, M. J. KOCH signale dans *Paris Nat. lat. 14454* f. 118ra-119vb une question *De conscientia*, parmi d'autres questions, et qu'il estime être de l'ancienne école franciscaine. En réalité il s'agit de la question *de conscientia*, que nous avons analysée plus haut, 278, de *Vat. lat. 781* f. 4va-7va.

CHAPITRE IV

LES MAITRES D'OXFORD DU XIIIe SIÈCLE

Après avoir étudié les problèmes relatifs à la conscience et à la syndérèse chez les maîtres parisiens du XIIIe siècle, il sera sans doute utile de s'arrêter aux exposés qui nous sont parvenus des maîtres d'Oxford de la même époque. La confrontation des textes permettra de déterminer les rapports qui relièrent les maîtres des deux universités.

§ 1. — *Richard Fishacre.*

Le premier maître dominicain d'Oxford, RICHARD FISHACRE, a quelques lignes qui doivent être relevées.

Toute créature a un être triple : elle est d'abord en Dieu, comme dans sa cause ; elle est aussi dans notre intelligence, puisque tous les êtres sont inscrits dans toute intelligence dès la création de celle-ci ; elle est enfin dans la matière. En conséquence, la créature peut être connue de trois manières ; d'abord dans la matière, c'est-à-dire par l'intermédiaire des sens qui, à vrai dire, n'atteignent que les êtres matériels ; ensuite dans notre intelligence, laquelle peut connaître les êtres matériels et spirituels ; enfin en Dieu. Cette dernière connaissance, quand il s'agit des anges, est appelée par saint Augustin, connaissance matinale ; la deuxième vespérale ; la première, ajoute Richard, est si imparfaite, si obscure qu'on pourrait l'appeler connaissance nocturne.

C'est au concept augustinien de connaissance matinale et vespérale que le maître dominicain va rattacher les deux concepts de syndérèse et de conscience.

La question est ainsi posée : la syndérèse est-elle identique à la *ratio superior* dont avait parlé le même Augustin ?

Syndérèse et conscience sont, toutes deux, dans le *ratio superior* qui, d'ailleurs, Richard s'empresse de l'ajouter, n'est pas

distincte de la substance de l'âme. Quand l'âme ou, si l'on veut, le regard de l'âme se tourne vers Dieu, comme vers la source de tout bien, pour y contempler les vérités d'ordre moral, elle s'appelle syndérèse ; quand, au contraire, elle se replie sur elle-même pour y contempler ces mêmes vérités inscrites dans l'âme elle-même, elle se dénomme conscience. La syndérèse correspond donc à la connaissance matinale des anges, la conscience à la connaissance vespérale ; avec cette différence toutefois que cette double connaissance chez les anges n'est pas limitée aux seules vérités de l'ordre moral, mais s'étend à toute vérité.

Le regard de l'âme sur Dieu est immunisé contre toute erreur ; la syndérèse est donc infaillible ; mais le regard de l'âme sur elle-même peut être obnubilé par les représentations d'ordre sensible ; aussi bien la conscience est-elle faillible.

D'une manière plus précise, la conscience est la persuasion, issue d'un jugement rationnel, que l'on est obligé de faire ou de ne pas faire tel acte.

Texte établi d'après *Cambridge Caius Coll. 239* f. 227r et *Paris Nat. lat. 15754* f. 117v.

Dicendum quod creature omnes triplex esse habent : primum in sua causa, scilicet in Deo, sicut dicitur Rom. 2 : « in ipso sunt omnia » ; secundum in intellectu creato ; estimo enim quod in quolibet intellectu creato sunt omnia scripta simul cum eius creatione ; tertium in materia. Et sic triplex est creaturarum cognitio : infima qua cognoscuntur res in materia ; et hec cognitio incipit a sensu proprie et hec cognitio non est nisi corporalium, non spirituum, et hec uocatur scientia, secundum quod dicit Aristoteles : deficiente sensu necesse est scientiam que est secundum illum sensum deficere ; alia est qua intellectus creatus cognoscit omnia in seipso, et hec est priore nobilior, et potest dici sapientia, et hec est simpliciter omnium, id est hec cognitio nouit omnia, non tantum corporalia, ut prior, et hec est communis omni intellectui creato, scilicet anime et angelo, et hanc uocat Augustinus cognitionem uespertinam ; prima enim quam dixi potius uocari potest nocturna propter sui obscuritatem quam uespertina ; tertia est qua omnes cognoscuntur in Deo, et hec est nobilissima, et dici potest intellectus, et hanc uocat Augustinus matutinam, et hec utique possibilis est anime sicut angelo, licet anima nunc a corpore quod corrumpitur aggrauata non possit adhuc in hanc consurgere...

Queritur an superior pars rationis sit idem quod synderesis. Et uidetur quod sic...

Solutio. Ex iam obiectis patet quod oportet in hac superiori parte

rationis duo esse, penes quorum unum sit non peccare, sed semper rectum esse, et penes alterum sit quandoque peccare, quandoque non. Hec autem idem puto esse secundum essentiam, scilicet ipsam animam. Dico ergo quod synderesis est anima uel mentis aspectus intuens regulas ueritatis in Deo, quem supra diximus intellectum et nobilissimam cognitionem mentis. Hec semper uera est : unde Aristoteles : intellectus est solum uerorum ; et ita synderesis neque errat neque peccat. Insuper mens in seipsam conuersa habentem regulas sibi inscriptas et eas intuens in seipsa, conscientia dicitur forte, quasi enim conscit et simul secum scit, cum supra se habentem habitualiter illas regulas actualiter conuertit ut eas in se actu legat. Igitur in nostro superiori rationis sunt duo, scilicet synderesis et conscientia. Sicut enim in angelis sunt duo, scilicet cognitio matutina et uespertina, sic in nostro superiori, quia in eo cum angelis communicamus, necessario duo habemus. Differunt tamen synderesis et conscientia et a cognitione matutina et uespertina ; quia cognitio uespertina est cognitio quarumlibet regularum ueritatis in se, sed conscientia non est nisi cognitio illarum regularum tantum in se que dirigunt operationem et praxim ; similiter matutina est cognitio uniuersalis omnium ueritatum in mente diuina, sed synderesis proprie est illarum ueritatum tantum cognitio que ad praxim pertinent. Quia autem regule ueritatis morales mentibus nostris inscripte frequenter obnubilantur per fantasmata sensuum, ideo ipsa conscientia aliquando est erronea, aliquando recta. Que sic diffinitur uniuersaliter, siue erronea siue recta sit : conscientia est credulitas tentionis ad aliquid faciendum uel omittendum, ex iudicio rationis procedens. *In II Sent.* d. 24.

Cette conception, qui s'apparente avec celle des maîtres parisiens Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne [1] et qui nous montre l'emprise des théories de saint Augustin, aura une influence marquée sur l'allure générale du traité à Oxford [2].

§ 2. — *Les deux exposés de Richard Rufus.*

Qu'on lise à cet égard le Commentaire des Sentences du franciscain RICHARD RUFUS, dit de Cornouailles.

Faut-il identifier la syndérèse avec la *ratio superior* : question posée dans les mêmes termes que chez Richard Fishacre.

1. Voir *supra*, 125 et 135.

2. Le successeur de Richard Fishacre à Oxford fut Simon de Hinton. Le P. A. DONDAINE O. P. a restitué à celui-ci la Somme *Ad instructionem iuniorum* : *La Somme de Simon de Hinton*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 9, 1937, p. 5-22, 205-219. Mais cette Somme ne dit mot de nos questions.

Certains, note Richard Rufus, veulent voir dans la syndérèse le regard de la *ratio superior* sur Dieu où celle-ci voit les vérités d'ordre moral, tandis que la conscience serait le regard de cette même *ratio superior* sur elle-même où elle retrouve ces mêmes vérités. On reconnaît Richard Fishacre dont le maître franciscain reprend, à la lettre, l'exposé.

Richard Rufus lui oppose quelques objections. Il ne faut pas distinguer, comme l'avait fait le maître dominicain, trois espèces de connaissances ; car saint Augustin n'en connaît que deux : celle que l'ange a des créatures dans le Verbe avant qu'elles n'existent, et celle qu'il en a après leur création. Et dès lors, celle-ci, la connaissance vespérale, ne peut guère convenir à la conscience qui doit, d'après Richard Fishacre, diriger l'action qui n'est pas encore faite. Au surplus, conscience et syndérèse ne s'opposent pas, puisque, d'après la glose bien connue de saint Jérôme, la syndérèse est l'étincelle de la conscience ; d'ailleurs, si la syndérèse est une étincelle, elle ne peut guère consister dans un simple regard contemplatif sur Dieu.

Certains auteurs, poursuit Richard Rufus, posent ici beaucoup de questions au sujet de la syndérèse : est-elle une faculté ou un habitus, peut-elle pécher, peut-elle s'éteindre entièrement en une âme ? Et il rapporte longuement les objections pour et contre la thèse ainsi que la solution fournie par ces maîtres. Or tous ces exposés sont extraits *ad litteram*, peut-on dire, du chancelier Philippe de Paris. Toutefois, Richard Rufus se désintéresse entièrement de ces problèmes ; car, note-t-il, saint Augustin n'établit aucune distinction réelle entre les facultés de l'âme ; quel intérêt dès lors y a-t-il à se demander si la syndérèse est une faculté ou un habitus ? Si la syndérèse est, dans la Glose de saint Jérôme, placée au-dessus des trois facultés de l'homme, c'est uniquement à cause de l'excellence de son opération. Richard ajoute d'ailleurs que cette opération relève non seulement de la connaissance, mais de la faculté appétitive.

Non sunt tres cognitiones sic distinguende, sed tantum due, ut uult Augustinus super Genesim ad litteram libro 4 dicens : angeli in quibus prima omnium creata est sapientia uniuersam creaturam in ipso uerbo Dei prius nouerunt in quo sunt eterne rationes omnium ac deinde in ipsa creatura quam sic nouerunt tamquam infra despicientes...

Ex hiis uides quod non est nisi duplex cognitio qua cognoscit angelus creaturas ; nam aut cognoscit eas antequam sint facte aut post ; et si ante, hoc est in uerbo eterno et dicitur cognitio matutina ; si post, uespertina.

Et ex hoc consequenter non placet michi illa distinctio predicta inter synderesim et conscientiam, scilicet quod conscientia intuetur in seipsa illas regulas que dirigunt operationem. Sed nec uidetur sic esse distinguendum inter has duas. Nam synderesis dicitur scintilla conscientie. Ita enim dicitur quod dicit Gregorius super Ezechielem in illo loco : « et facies aquile desuper illorum quatuor » dicens ; « plerique iuxta Platonem rationabilitatem et irascibilitatem et concupiscibilitatem ad hominem et leonem et uitulum referunt, ponentes quartam super hec et extra hec, quam greci uocant synderesim, que scintilla conscientie in Chaym quoque non extinguitur ». Et sic uidetur quod non debeant diuidi ex opposito et quod non debeat poni synderesis in aspectu tantum.

Unde hic quidam multa querunt de hac synderesi ; scilicet an ipsa sit potentia anime an habitus.

Et quod sit potentia uidetur, quia ipsa diuiditur ex opposito contra alias uires anime, sicut hic apparet ex Gregorio.

Item utrum sit quedam uis anime ueri contemplatiua que semper est in actu. Et dicitur a Philosopho intellectus agens ; et a Ricardo de Sancto Victore dicitur intelligentia ; et similiter a Boetio in libro de consolatione philosophie : erit altera similiter in bonum affectiua et a malo detestatiua, et hec est synderesis. Ecce, ut uidetur, sic erit synderesis et potentia anime et sub affectu.

Item, diuidit Damascenus uoluntatem in naturalem et deliberatiuam. Sed non est synderesis uoluntas deliberatiua ; nam hec non semper remurmurat peccato. Erit ergo uoluntas naturalis que solum naturaliter appetit bona ad que anima rationalis nata est, sicut ibidem dicit Damascenus. Cum ergo illa uoluntas sit potentia anime, erit et synderesis similiter.

Quod autem sit habitus uidetur sic. Proheresis et synderesis recte opponuntur, sicut uoluntas naturalis et deliberatiua. Sicut ergo proheresis est habitus, quo regitur uoluntas deliberatiua existens uis anime, erit synderesis erit habitus connaturalis ipsi potentie, quo ipsa naturalis uoluntas in bonum simpliciter dirigitur [1].

Non multum curo de talibus questionibus. Nam, ut sepe dixi secundum Augustinum, quod anima dicitur habere potentias aut partes diuersas, hoc non est nisi propter opera diuersa. Quod ergo synderesis ponitur quarta contra et supra tres alias, hoc puto est propter aliquam excellentiorem eius operationem, scilicet affectionem seu cognitionem. Et forte synderesis complectitur utrumque, affectum scilicet et aspectum.

1. Le texte du chancelier Philippe a été publié *supra*, 141 *lin.* 39-65.

Quod autem queritur utrum ipsa sit potentia aut habitus, non est uis in hoc ; nam, ut supra habitum est ab Anselmo, idem nomen significat quandoque instrumentum, quandoque habitum, quandoque usum. *In II Sent.* d. 24. *Oxford Balliol 62* f. 165rb.

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Ici encore, Richard reprend nombre d'objections du chancelier Philippe ainsi que ses réponses. Il ajoute cependant une remarque. Il en va de la syndérèse comme de l'amour de la vérité et du bonheur, cet amour suppose que l'on ait quelque connaissance de ces biens, mais cette connaissance peut être obnubilée par l'orgueil de l'esprit ; ainsi en va-t-il de la syndérèse. Quant aux subtilités par lesquelles Philippe avait expliqué en quel sens la syndérèse persiste chez les damnés, Richard, ici encore, se borne à dire que ces problèmes ne l'intéressent pas.

D'un texte d'Isidore, Richard conclut : la conscience n'est autre que la lumière naturelle de notre raison qui nous permet de discerner le bien du mal, lumière innée comme la loi naturelle. Le jugement de la conscience, comme tel, est toujours vrai ; il ne trompe donc jamais, à moins qu'on ne soit aveuglé par l'orgueil. La syndérèse est le point le plus lumineux de la conscience, dont elle est dite l'étincelle.

Sequitur questio utrum synderesis possit extingui omnino ita quod non remurmuret peccato. Et quod sic uidetur in hereticis quibus conscientia dictat debere subire martyrium pro fide sua defendenda. Hic enim est error peccati et non remurmurat contra peccatum in eis synderesis.

Idem uidetur per Glosam super Ezechielem : « hanc conscientiam uidemus precipitari cum impius in profundum peccati uenerit et locum suum amittere ». Sed quid est locum suum amittere nisi non semper esse contra peccatum, sed aliquando succumbere peccato ; ergo cum omnino in dampnatis irrecuperabiliter sit precipitata, in eis erit extincta.

Contra hoc uidetur illud in fine Isaie : « uermis eorum non morietur » etc. Vermis autem ille est conscientia que semper est contraria peccato.

Item. Sapientie 4 : « Dicent intra se penitentiam agentes : quid profuit nobis iactantia ? » etc.

Item. De Lazaro quem petiit diues in inferno ut mitteretur ad ipsum et extremo digiti tactus refrigerium sentiret et petiit ut nuntiaretur hoc fratribus suis ne in illum locum uenirent tormentorum, unde Luce 16 : « habeo, inquit, quinque fratres » etc, ibi

Glosa : « postquam ardenti de se spes tollitur, animus ad propinquos recurrit, quia reproborum mentem pena sua erudit ». Iste petiit bonum sibi et aliis ; ergo non uidetur synderesis in eo extincta.

Respondetur ad primum quod in hiis debilitatur effectus synderesis propter priuationem fidei que est fundamentum omnium bonorum et supponunt hanc esse fidem quam credunt, hoc tamen non facit synderesis, sed obnubilantur per phantasmata sensuum et ideo ipsa conscientia in eis est erronea ; unde non est in eis extincta synderesis, quia licet erret in particulari, tamen in generali displicet eis malum et error. Forte in hoc exemplum est quod omnes omnino uolunt pacem et diligunt ; aliqui tamen eam persequuntur, nichilominus tamen eam intendunt, sed indirecte et tortuose querunt eam. Sic est forte in proposito. Nam omnis homo beatitudinem desiderat et naturaliter ueritatem diligit ; nichil autem diligitur nisi cognitum ; ergo omnes homines omnino beatitudinem, iustitiam et ueritatem cognoscunt ; sed quidam confuse et nebulose quos propter superbiam obcecat ignorantia ; illa ergo qualisqualis ueritatis cognitio in eis dici potest synderesis que non est penitus extincta.

Distinguunt tamen hic aliqui, quod sunt quidam effectus synderesis quantum ad instinctum boni et alii quantum ad displicentiam mali, et hoc dupliciter uel simpliciter uel in collatione ad penam. Dicunt ergo quod quantum ad instinctum boni et quantum ad displicentiam mali culpe simpliciter et absolute extincta est synderesis in diabolo et reprobis ; secundum autem tertium modum non est extincta et hec remanet ad cumulum pene. Quod apparet per Glosam super Lucam 16 que dicit : « seruatur diuiti ad penam et cognitio pauperis quem despexit et memoria fratrum quos reliquit ut de uisa gloria despecti et de pena inutiliter amatorum amplius torqueatur ». Et de hac dicitur in fine Isaie : « uermis eorum non moritur » etc. Habent ergo displicentiam mali in collatione ad penam, hoc est quia nollent omnino puniri, ut dicit Bernardus libro de libero arbitrio : iustum autem est puniri que punienda gesserunt quare mala est uoluntas que iustitie non concordat et non uere penitent qui non tam dolent se sibi uixisse quam hoc ipsum non posse.

Nescio ; sed forte ut prius dixi : omnis omnino quoquo modo diligit et cognoscit beatitudinem, sed quidam querunt et putant eam ibi et in quibus non est ; quidam autem recto modo ; unde in nullo omnino uidetur ex toto extincta synderesis.

De conscientia aliquid accipe ab Ysidoro, De summo bono libro 2 cap. 26 : « omnia effugere poterat homo preter cor suum ; non enim potest quisque recedere quamuis humana iudicia subterfugiat qui male agit, iudicium autem conscientie sue effugere non potest ; nam etsi aliis celat quod egit, sibi tamen celare non potest qui plene nouit malum esse quod gessit. Duplex ergo fit in eo iudicium, quia et hic conscientie sue reatu punitur et in inferno perpetua pena dampnatur ; hoc est enim abyssum in abyssum uocare, de iudicio

conscientie sue ire ad iudicium dampnationis perpetue in uoce catharactarum, id est in predicatione sanctarum [*lire* : scripturarum] ».

Hinc forte accipi potest quid sit conscientia : naturale scilicet iudicium, discernens quid bonum, quid malum, quid agendum, quid non. Et fit synderesis scintilla conscientie que nunquam ad plenum in aliquo forte extinguitur : est enim summus apex naturalis iudicii ; et ipsi anime inscribitur naturaliter tale iudicium, sicut et lex naturalis quam habet omnis homo naturaliter et semper in cognitione. Potest tamen iste iudex errare merito superbie ut non uideat simpliciter uerum bonum. Et nota quod conscientia presupponit scientiam et per consequens uerum ; et sic non est conscientia nisi de scitis et ueris ; conscientia autem notare potest simultatem duorum oppositorum inter que fit iudicium ; et sic potest conscientia solum in anima quoquo modo consistere sine aliquo exteriori testimonio. *Oxford Balliol. 62* f. 165va-166ra [1].

Le P. Fr. Pelster a pu attribuer avec certitude à Richard Rufus un autre ouvrage du même genre, à savoir un résumé du Commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences, enrichi de notes critiques [2].

C'est bien ainsi, de fait, que Richard procède pour les questions relatives à la conscience et à la syndérèse. Après avoir transcrit, presque littéralement, l'exposé de saint Bonaventure sur le caractère à la fois inné et acquis de la conscience, et rapporté, à la suite de celui-ci, le texte de saint Augustin sur la lumière innée qu'est le *naturale iudicatorium* [3], Richard note que la solution de saint Bonaventure vaut d'être approuvée, *probabiliter tractata est hec questio* ; sur quoi, il épilogue : cette conception d'une lumière innée n'est pas dans la ligne de pensée d'Aristote ; mais je préfère suivre Augustin et Platon. Cette lumière, se rapportant aux vérités morales d'évidence immédiate, n'est autre que l'habitus de la conscience que, à la suite d'Augustin, Richard serait bien près d'identifier avec Dieu, la lumière de

1. Le texte parallèle du chancelier Philippe se lit *supra*, 153-156. — A la suite encore de Philippe, Richard traite l'autre question ***utrum secundum synderesim sit peccare uel non*** (*Oxford Balliol 62* f. 165va ; voir le texte de Philippe, *supra* 150). Nous avons jugé inutile de citer le texte, surtout que, après avoir rapporté le texte du chancelier, il se borne à dire : *nescio*.

2. F. PELSTER S. J., *Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura, ein Werk des Richardus Rufus de Cornubia* (*Paris 1253-1255*), dans *Gregorianum* 17 (1936) 195-223.

3. S. BONAVENTURA, *In II Sent.* d. 39, a. 1, q. 2.

notre intelligence. La conscience est donc un habitus inné, qui ne trompe pas, puisqu'il se rapporte aux premiers principes de l'ordre moral. Quant aux autres vérités d'ordre moral, elles ne relèvent pas de la conscience ; elles sont plutôt le fait de la raison qui déduit les conclusions des premiers principes, ou de l'opinion, ou de quelque autre source de connaissance ; mais toutes ces autres sources sont soumises à l'erreur. L'erreur n'est donc pas le fait de la conscience ; c'est donc dans un sens dérivé et impropre qu'on peut parler de conscience comme d'un habitus acquis.

Probabiliter tractata est hec questio. Et hec hic ultime dicta placent. Nonnullam enim notitiam habet anima ex sui creatione. Unde illam positionem Platonis quod omnes habitus cognitiui innati sunt anime sed obliuioni dantur ad tempus propter corporis molem non ideo reprobat Augustinus, sed in parte retractat, etiam in parte non...

Puto quod Aristoteles sensit contrarium ; et ego magis sequor Augustinum cum Platone. Potest tamen Aristoteles quoquo modo excusari sicut hic primo tactum fuit. De lumine ergo predicto indito potentie cognitiue quod dicam ? Quid est illud lumen ? Non est enim naturale in anima nisi essentia, uirtus et operatio. Etiam operatio una est naturalis ipsius anime, cognitio scilicet et dilectio naturalis. Utrumque ergo lumen predictum naturaliter inditum, non uideo quod aliud sit quam ipsa cognitio naturalis quam secum attulit anima tam de quibusdam intelligibilibus speculabilibus quam de quibusdam moralibus que sunt de dictamine nature. Ergo ipsa conscientia est hoc lumen respectu talium moralium ; hoc lumen est naturale iudicatorium quod est ipsa conscientia ; habitus conscientie est hoc lumen, sed respectu talium, scilicet si sunt de primo dictamine nature ; illud lumen naturale illuminans animam in intelligendo uel iudicando non uideo in anima, sed solus Deus simpliciter illuminat tam intellectum quam intelligibilia, sicut uult Augustinus, Soliloquio libro 1 dicens : ea que in disciplinis traduntur credendum est, et non posse intelligi nisi ab alio quasi solo sole illustrentur ; ergo quomodo et hoc sole tria quedam licet animaduertere quod est, quod fulget, quod illuminat ; ita in Deo tria quedam sunt : quod est, quod intelligitur et quod cetera facit intelligi.

Et ad propositam questionem in se sine preiudicio michi uidetur quod conscientia sit habitus innatus, cuius actus est iudicare quid agendum, quid non, et cuius obiecta sunt propria, que sunt de primo dictamine nature ; et respectu horum conscientia semper est recta ; que uero sunt institutionis superaddite non sunt pure eius obiecta,

sed alicuius alterius uirtutis, sicut rationis uel opinionis que potest esse uera et falsa ; unde de talibus iudicare non est proprium conscientie sicut eorum que non sunt per se nota, sed uel fide uel alia ratione percipiuntur. Et ideo multocies dicimus conscientiam esse erroneam, et non recte dicimus ; attribuimus enim conscientie que non est suum iudicare.

Et ex hiis patet responsio ad contra obiecta : simpliciter enim et proprie dicta conscientia respectu propriorum obiectorum semper est recta et eadem uidetur esse apud omnes, sicut respectu talium, quod tibi non uis fieri alii ne feceris. Extento uero nomine conscientie potest dici quod sit habitus acquisitus, respectu scilicet eorum que sunt institutionis superaddite et non sunt de primo dictamine nature. Et hec omnia sine preiudicio et assertione dicta sunt. *Vat. lat. 12993* f. 298rb-298vb.

Si telle est la nature de la conscience, quel peut bien être le rôle de la syndérèse ? C'est après avoir résumé le texte de Bonaventure sur la nature de celle-ci [1] que Richard Rufus note : la syndérèse, comme la conscience, est formellement et *in recto* un habitus inné ; mais la conscience réside dans la faculté cognitive, la syndérèse dans la faculté appétitive [2].

Et après avoir résumé les dernières lignes de Bonaventure sur les diverses questions concernant la syndérèse, Rufus fait ses dernières remarques. Il est donc entendu que la syndérèse n'est dite faculté que *in obliquo* ; comme telle, elle est un habitus. Comme habitus, en son acte premier, si l'on veut, la syndérèse ne peut jamais disparaître d'une âme ; mais dans son acte second ou sa fonction qui est d'incliner au bien et de protester contre le mal, la syndérèse peut être entravée par les causes qu'a énumérées Bonaventure. Pour finir, Richard tient à prémunir des imaginations fallacieuses qui compliquent les problèmes et les rendent insolubles : avec saint Augustin, il souligne la simplicité de l'âme qui répugne à une distinction réelle entre les facultés de l'âme ; l'une par exemple qui commettrait le péché, l'autre qui protesterait contre le péché.

1. S. Bonaventura, *In II Sent.* d. 39, a. 2, q. 1.

2. Michi uidetur quod tam conscientia quam sinderesis simpliciter et formaliter < nominant > habitum, et naturalem ; potentiam autem anime nominant materialiter et in obliquo. Habitum, dico, dicit sinderesis naturalem, actum scilicet primum ; et forte specialem aliquem de genere affectionis, et conscientia specialem aliquem de genere cognitionis ; et lex naturalis obiectum utriusque, ut dictum est. *Vat. lat. 12993* f. 300va.

Et ista satis probabiliter tractata sunt. Sed, ut prius dixi, synderesis formaliter et in recto habitum dicit, actum scilicet primum, cuius actus secundus forte est instigare ad bonum et remurmurare malo, et non nominat potentiam anime nec substantiam nisi oblique et secundario.

Notandum ergo secundum modum Augustini quod unica et simplex est substantia anime rationalis et non est in ea quod et quod in substantia ; unde non est ibi unum quod peccat et aliud quod non peccat, unum quod murmurat et aliud quod non murmurat ; sed tota essentia anime rationalis murmurat uel tota non murmurat ; et dico totum quantum ad substantiam. Et ex hiis patet quod talis sermo non est proprius : synderesis peccat, synderesis murmurat, etc, ergo superior ratio conuertitur ad Deum, etc. Sed ipsa essentia rationalis est que conuertitur ; et illa eius conuersio, habitus dico, ratio superior nominatur. Et isti modi loquendi falsas imaginationes generant in multis quia imaginantur in anima unum quod murmurat et aliud quod non murmurat, etc, unum quod regit et aliud quod non regit etc, quod est falsum.

Ergo, ut dixi, synderesis ⟨est⟩ habitus naturalis et actus primus qui semper inest anime nec est ab ea separabilis ; sed huius habitus actus secundus, scilicet usus quandoque inest anime, quandoque non. Anima ergo sub habitu isto semper remurmurat peccato actu uel habitu ; sed non semper actualiter ; et iste habitus extingui non potest in anima, quia naturalis est, sed ab actu eius secundo impediri potest toties, et hoc propter causas predictas.

Et secundum istum modum loquendi patet quod quesitum est, et quomodo intelligi debeat questio proposita et omnia obiecta cadunt per se ; facilis est iste modus et uniuersalis ; unde ad multa ualet et recte Augustini modus esse uidetur. Qui autem imaginantur quod et quod in potentiis anime multis erroribus reducuntur et multis difficultatibus inuoluuntur quas in ueritate impossibile est soluere ; modus autem Augustini facilis est ad intelligendum et expeditissimus ad proficiendum, et ideo omni sane menti digne libenter est amplectilis. *Vat. lat. 12993* f. 301vb-302ra [1].

Malgré les divergences de détail, Richard Rufus, dans ses deux écrits, s'en tient donc aux vues de Richard Fishacre au sujet de la conscience : au sens propre, la conscience est la lumière naturelle, innée, se rapportant aux vérités fondamentales de l'ordre moral. Quant à la syndérèse, il se refuse à y voir comme l'avait fait Richard Fishacre, un simple regard de l'âme ;

1. Nous avons dit, au tome I de cet ouvrage, 197 note 3, pourquoi le Résumé critique que Richard Rufus a fait du Commentaire des Sentences de saint Bonaventure est postérieur à son propre Commentaire sur les Sentences.

il en fait plutôt la tendance foncière de la volonté vers le bien, se rapprochant ainsi des conceptions du chancelier Philippe et de saint Bonaventure.

§ 3. — *Le traité de Robert Kilwardby.*

Le Commentaire du dominicain ROBERT KILWARDBY sur le livre II des Sentences, incomplet, comme on le sait [1], ne présente aucun exposé sur la conscience et la syndérèse. Mais le P. M.-D. Chenu O. P. a repéré de cet auteur un ample traité sur ces deux problèmes [2].

Ici encore, selon la tradition bonaventurienne, le traité de la conscience précède celui de la syndérèse.

La conscience est-elle une faculté ou un habitus ? Formellement, elle est un habitus comme d'ailleurs la science [3].

1. Le Commentaire du livre II s'arrête, en effet, à la dist. 33 ; et n'a rien sur notre sujet à la dist. 24. — D'après les dernières recherches de M. E. M. F. SOMMER-SECKENDORFF, *Studies in the Life of Robert Kilwardby O. P.* Rome 1937, p. 22, confirmant la thèse du P. F. Pelster S. J., il paraît bien que Robert Kilwardy succéda, dans la chaire dominicaine d'Oxford, non à Richard Fishacre, mais au successeur de celui-ci, Simon de Hinton (*cf. supra* 303, note 2), et y professa de 1254 à 1261.

2. M.-D. CHENU O. P., *Le « De conscientia » de R. Kilwardby, O. P., † 1279*, dans *Rev. Sc. philos.-théol.* 16 (1927) 317-326. Le P. Chenu a repéré ce traité dans *Oxford Bold. 333* f. 1r-32v ; et un fragment du traité dans *Londres Brit. Harley 106* f. 353r-363r. Bientôt après, nous pûmes le rencontrer, anonyme mais intégralement, dans *Paris Nat. lat. 14557* f. 1r-23v et *Paris Nat. lat. 15903* f. 123r-160v. Ce sont ces deux manuscrits que nous utilisons ici. Le P. Chenu a bien voulu nous communiquer plusieurs textes, transcrits par lui-même, d'*Oxford Bodl. 333* ; nous tenons à lui en exprimer ici notre vive gratitude.

3. Queritur utrum conscientia sit habitus uel potentia... Responsio. Conscientia potest multipliciter accipi sicut et scientia... Quecumque de scientia iam dixi estimo recte dicenda de conscientia patet, quia conscientia est quedam scientia, et quomodo quadrupliciter dicatur quo scimus per se patet. Dicitur enim potentia conscientia, ut cum dicitur : lex naturalis scripta est in conscientia humana. Dicitur etiam habitus conscientia, ut hic : acquisiui michi conscientiam, vel : iste perdidit conscientiam. Dicitur etiam coniunctum ex hiis conscientia, ut hic : concientia michi dictat, me remordet, et huiusmodi. Dicitur etiam usus conscientia, ut hic : ego habeo conscientiam de illo facto, id est remorsum conscientie... Ex hiis patet quid ad questionem dicendum, scilicet quod conscientia proprie habitus est et secundum predicationem rectam ; potest tamen dici potentia materialiter. *Paris Nat. lat. 14557* (= *P*) f. 1va-1vb. *Paris Nat. lat. 15903* (= *Q*) f. 123rb-124rb.

Cet habitus relève-t-il de la faculté cognitive ou de la faculté motrice ?

Certains, remarque Robert, en font un habitus de la raison pratique. Les expressions dont Robert se sert montre qu'il vise saint Bonaventure. Mais, se demande-t-il, ne pourrait-on pas objecter que la raison pratique se définit formellement, non point par la note générique de « raison », mais par son élément spécifique « pratique », lequel relève de la faculté motrice.

Aussi bien, poursuit-il, d'autres — que nous n'avons pu identifier — prétendent que la conscience relève à la fois des deux facultés, étant un habitus intermédiaire entre les habitus purement spéculatifs que sont les sciences et les habitus purement pratiques que sont les vertus. Mais, derechef, note Robert, cet habitus mixte, qui évidemment est un habitus unique, ne peut se définir formellement que par sa finalité, qui est l'action ; on en arrive ainsi à en faire un habitus de la faculté motrice. Et puis, on ne voit pas bien comment la conscience se distingue du libre arbitre qui se définit aussi comme un habitus mixte.

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 14557* (= *P*) f. 2ra-2rb et *Paris Nat. lat. 15903* (= *Q*) f. 125ra-125rb.

Supposito quod conscientia sit habitus formaliter loquendo, queritur utrum potentie cognitiue uel motiue.

Respondent quidam quod conscientia est habitus cognitiue simpliciter. Distinguunt autem cognitiuam per speculatiuam et practicam. Et ipsam ut speculatiua est perficit scientia speculatiua ; eamdem autem ut practica est perficit conscientia, hoc est secundum quod dirigit in opere, et sic habet quodammodo, ut dicunt, rationem motiui, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinat ad motum ; et hec est ratio quare huiusmodi habitus non nominatur scientia simpliciter, ut dicunt, sed conscientia, scilicet ut in hoc significetur quod habitus iste non perficit ipsam speculatiuam secundum quod talis est, sed secundum quod extendit se ad praxim et prout coniuncta est affectioni et motui [1].

Contra illud sic obicitur : practica non est actiua sine cognitione, quia in practica intelligitur cognitio essentialiter, sicut in amore notitia ; ergo idem dicitur per practicam absolute quod per cognitionem practicam. Cum ergo practica absolute dicta sit ex parte motiue, et cognitiua practica erit ex parte motiue, et ita conscientia erit ex eadem parte.

Item. Si conscientia est habitus cognitiue practice, ergo est habitus

1. Voir S. BONAVENTURE, *In II Sent.* d. 39, a. 1, q. 1.

practicus, quia a formali differentia debet denominari ; ergo est ex parte motiue.

Propterea sunt alii dicentes quod conscientia non est tantum ex parte cognitiue, nec tantum ex parte motiue, sed medio modo ; et distinguunt quod est aliquis habitus pure speculatiuus, sicut in scientiis speculatiuis, et aliquis pure practicus, ut in uirtutibus ; et aliquis medius qui est cognitiuus et inclinatiuus ad motum consequendi bonum et fugiendi malum ; et talis est conscientia. Et dicunt propter dictam rationem quod conscientia non est ponenda in unico genere habitus, sed in duplici, quia dicit Aristoteles in secundo Topicorum quod peccatum est in assignatione generis quando quod est in duobus uel pluribus generibus assignatur esse in uno illorum tantum ; ponunt ergo conscientiam secundum aliquid sub habitu cognitiuo et secundum aliquid sub motiuo.

Contra istos obici potest. Aut est conscientia habitus duplex inconiunctus ita quod duo omnino separati ; aut est unus ex duobus. Primum nemo dicit, quia sic conscientia non esset aliquid unum in anima, et sic essent conscientie plures in eodem ; quod nullus dicit de totali unius hominis conscientia. Si est unus ex duobus, primo uidetur quod debet totaliter poni ex parte motiue ; quia cum sit talis habitus ad cognoscendum et ad agendum, oportet quod cognitio ordinetur ad actionem ; sed a finali et a complemento denominatur unumquodque ; et ita erit conscientia habitus actiuus et ex parte motiue simpliciter.

Deinde uidetur quod erit liberum arbitrium uel habitus eius ; quia liberum arbitrium est potentia uel habitus cognitiuus et actiuus, quia continet rationem et uoluntatem, et uni anime sufficit una potentia, unus habitus qui utrumque faciat, scilicet cognoscat et moueat.

Que dire alors ? Chacune des deux positions est en partie vraie. Il suffira donc de déterminer en quoi la conscience relève de la faculté cognitive et de la faculté motrice.

Au préalable, certaines distinctions s'imposent. Il existe d'abord une distinction entre ces trois facultés ; la raison spéculative qui a la connaissance pour but, la raison pratique qui a l'action pour but, et la faculté appétitive ou motrice, à savoir la volonté. Il faut ensuite distinguer deux espèces de conscience : l'une qui se borne à dicter ce qu'il faut faire et éviter, *notitia simplex* ; l'autre qui ajoute une note d'approbation ou de reproche, *notitia approbans*.

La réponse au problème posé se dessine : la première espèce de conscience, celle qui dicte ce qu'il faut faire, relève de la raison pratique, laquelle, il est vrai, inclut la faculté cognitive et

la faculté motrice ; la seconde espèce de conscience inclut évidemment la première ; mais formellement, par son geste d'approbation, elle relève de la faculté motrice.

Veut-on poser le problème en ces autres termes : la conscience relève-t-elle de la faculté cognitive ou de la faculté appétitive ? On répondra dans le même sens : comme dictée impérative, la conscience relève de la faculté cognitive, pratique évidemment ; comme approbation, elle relève de la faculté appétitive.

Texte établi d'après *Oxford Bodl. 333* (= *O*) f. 3ra-3vb, *P* f. 2rb-2vb et *Q* f. 125rb-126ra.

Responsio. Michi uidetur sine preiudicio aliorum quod utraque premissarum opinionum uera sit, dummodo recte intelligatur et sufficienter explanetur. Unde sicut distinguitur scientia quod potest dicere notitiam simplicem uel notitiam approbantem, sic uidetur michi dicendum de conscientia quod potest nominare notitiam simplicem eorum de quibus est, uel notitiam approbantem. Primo modo, est conscientia ex parte cognitiue practice, sicut dixerunt primi ; secundo modo, extendit se etiam usque in affectiuam uel appetitiuam, et utrumque est coniunctim, ut dixerunt secundi. Item uidetur quod ipsa conscientia, quatenus est ex parte cognitiue practice, uno modo est ex parte cognitiue, et alio modo ex parte motiue, secundum diuersas sui rationes.

Ad hec apertius intelligenda, nota quod partium siue potentiarum anime quedam est cognitiua et quedam appetitiua ; et cognitiua quedam est speculatiua, quedam practica. Et hoc est diuisio Philosophi per intellectum speculatiuum et practicum. Sunt igitur hic tres potentie partiales, quarum media concordat cum prima in cognoscendo et cum tertia in conuersando circa ea que ad actionem spectant ; differt autem a prima in hoc quod prima speculatur uerum solum propter uerum, secunda uero speculatur uerum propter actionem ; differt autem a tertio in hoc quod tertia operatur, et hec media ueritatem operandorum speculatur.

Quod autem sic distingui debeat patet per Aristotelem in VI Ethicorum... Ex quo patet quod intellectus practicus est medius inter speculatiuam proprie dictam et motiuam proprie dictam, id est appetitiuam et per consequens habitus ad ipsum pertinentes medii sunt inter habitus illius et istius.

Idem declarari potest ex uerbis eiusdem in III libro de anima... Ex hiis uerbis constat secundum Aristotelem quod tres sunt distinguende potentie, quarum nulla est reliqua, scilicet intellectus speculatiuus, et intellectus practicus, et appetitus siue uoluntas ; et quod due posteriores differunt a speculatiua potentia in fine, quia speculatiuus intellectus non procedit ultra uerum, sed intellectus

practicus et appetitus tendunt ulterius in opus uel motum ; et quod intellectus practicus et uoluntas differunt, quod uoluntas est ultimum principium actionis, sed practicus intellectus est remotum principium eiusdem, quia eius motus est propter motum appetitus siue uoluntatis dirigendum. Patet etiam ex eisdem uerbis quod intellectus speculatiuus et practicus conueniunt in speculatione ueritatis, quia uterque est intellectus, et quod intellectus practicus et appetitus conueniunt in mouendo uel in motiuitate ; dicit enim hec duo esse mouentia.

Ex hiis patet quod, cum queritur utrum conscientia sit ex parte motiue uel cognitiue, non est per opposita diuisio ; sed sic fieret per opposita : utrum sit ex parte cognitiue uel appetitiue.

Quesito igitur sic : utrum conscientia sit ex parte cognitiue uel motiue, distinguendum est primo conscientiam quod potest sumi pro simplici notitia eorum que consciuntur, uel pro notitia approbatiua.

Primo modo attendendo, dicendum quod ipsa est ex parte cognitiue et motiue simul per diuersas rationes ; est enim ex parte intellectus practici qui secundum quod intellectus est cognitiuus est, secundum quod practicus motiuus. Sed distinguendum est cognitiuam per speculatiuam et practicam ; et ipsa est ex parte cognitiue practice ; sed et motiuam distinguendum est per appetitiuam et intellectiuam, et ipsa est ex parte motiue intellectiue.

Secundo modo accipiendo, dicendum quod ipsa quantum ad notitiam est uno modo ex parte cognitiue et alio ex parte motiue, ut iam dictum est ; quantum uero ad approbationem, simpliciter est ex parte motiue. Distinguendum tamen quod approbatio ipsa est ex parte motiue appetitiue, non motiue intellectiue ; ipse enim intellectus practicus considerat uerum et falsum in operabilibus, sed appetitiua approbat.

Quesito autem sic : utrum conscientia sit ex parte cognitiue uel appetitiue, distinguendum conscientiam ut prius. Et ipsa, primo modo considerata, est ex parte cognitiue simpliciter, quia est ex parte cognitiue practice, ut prehabitum est. Eadem uero, secundo modo dicta, quoad notitiam est ex parte cognitiue, et quoad approbationem ex parte appetitiue. Hoc tamen intelligendum quod, cum sit quedam appetitiua naturalis et quedam deliberatiua, quia appetitiua et uoluntas hoc pro eadem accipiuntur, quando dicitur quod conscientia secundum aliquid est ex parte appetitiue, intelligendum est hic de appetitiua naturali ; illa enim que est deliberatiua liberi arbitrii est ; conscientia autem naturaliter prior est libero arbitrio, ut patebit per sequentia.

L'habitus de la conscience s'insère-t-il dans la *ratio superior* ? Cette question qui avait occupé Richard Fishacre et Richard Rufus, intéresse à son tour Robert Kilwardby.

Dans la raison supérieure ou inférieure on distinguera un double élément : d'abord ce qui est donné par la nature, *naturale eius*, c'est-à-dire ce qui se rattache directement à la loi éternelle et aux raisons éternelles des choses ; ensuite ce qui fait que la raison est une faculté délibérante, à savoir le pouvoir qu'elle a de se conformer à son fond naturel ou de s'y opposer : en deux mots, la raison naturelle et la raison délibérante. Celle-ci, à son tour, se distinguera en *ratio superior* et en *ratio inferior* selon qu'elle s'appuie sur les raisons éternelles ou sur des considérations d'ordre inférieur.

Où faut-il insérer la conscience ? Aux yeux de Robert, la conscience réside formellement dans le substratum naturel de la raison et y est l'expression des raisons éternelles sous forme à la fois de jugements impératifs et d'approbation naturelle. La conscience ne réside donc pas formellement dans la raison délibérante, sinon par ses effets, en tant que sa dictée naturelle exerce son influence sur la décision de la raison délibérante et de la volonté libre ou, si l'on veut, sur le libre arbitre.

De là les rapports entre la conscience et le libre arbitre. Celui-ci relève à la fois de la raison en tant que délibérante et de la volonté en tant que libre dans son choix. Le libre arbitre réside donc formellement dans la raison délibérante ; et la conscience, de son côté, dans la raison naturelle. La conscience est donc la maîtresse qui apprend au libre arbitre ce qu'il doit faire.

Le mécanisme de l'acte humain se dessine : la raison délibérante s'adresse à la conscience pour en apprendre ce qu'il faut faire ; après avoir entendu la conscience, la raison détermine ce devoir et le propose à la volonté ; celle-ci suivant la pente de sa nature, est inclinée à suivre les dictées de la raison ; mais en tant que libre, la volonté peut résister à son inclination naturelle vers le bien et s'orienter en sens contraire.

A la question posée : où réside la conscience, Robert peut donc répondre : la conscience formellement réside dans le fond naturel de la raison supérieure ; elle ne réside dans la raison inférieure que par l'influence qu'elle y exerce. Elle ne réside donc pas formellement dans la raison délibérante, soit supérieure, soit inférieure, sinon par ses effets. Sous de brillants développements, nous en revenons à la thèse fondamentale de Richard Fishacre et de Richard Rufus.

Texte établi d'après *O* f. 5va-6ra, *P* f. 3vb-4rb et *Q* f. 127vb-128va.

Queritur utrum conscientia sit in superiori ratione uel in inferior uel in utraque...

Responsio. Ad istud ultimum primo dicendum, salua semper meliori sententia, quod superior ratio et inferior dupliciter attendi possunt : uno modo penes naturale eius et deliberatiuum ; alio modo penes deliberatiuum superius et inferius. Naturale eius est quod immediate subheret eternis legibus et sempiternis rationibus, ita quod uniformiter semper ab illis informatur et agitur. Deliberatiuum uero quod ab eisdem informatur, mediante informatione iam dicta naturali, ita quod non semper informatur, quia deliberationem et consultationem habet et liberam electionem per quam potest se conuertere plus aut minus erga leges et rationes sempiternas uel ab eis auertere.

Primum istorum habet simplicem notitiam sciendorum et agendorum sibi ab illis legibus et rationibus impressam, una cum naturali affectione qua inflexibiliter uult bonum et odit malum. Et in hiis duobus prediximus consistere conscientiam. Unde conscientia consistit essentialiter et formaliter apud illud mentis naturale et in illo.

Secundum predictorum habet rationem inquisitiuam et arbitratiuam una cum libera electione uoluntatis deliberatiue, in quibus duobus consistit liberum arbitrium. Unde liberum arbitrium consistit essentialiter et formaliter apud illud mentis deliberatiuum et in illo.

Isto igitur modo loquendi de superiori ratione et inferiori, proprie dicitur quod conscientia est in superiori ratione, et liberum arbitrium in inferiori, et quod non est conscientia in inferiori formaliter et essentialiter, neque librum arbitrium in superiori.

Distinguitur iterum superior ratio et inferior penes deliberatiuum superius et inferius. Deliberatiuum enim mentis, mediante naturali ipsius, a supernis legibus et rationibus informatum attendit quomodo se habeat erga easdem que supra sunt, et quomodo erga corporalia que infra sunt. Et dispertitur inde per duplex officium ; et secundum quod intendit superioribus uocatur superior ratio ab obiecto quod supra est et ab intentione que sursum agitur ; et secundum quod intendit inferioribus uocatur inferior ratio ab obiecto quod infra est et ab intentione que deorsum agitur.

Isto modo loquendi de superiori ratione et inferiori, in illis est liberum arbitrium proprie et essentialiter, sed non conscientia.

Ex hiis patet quid per superiorem rationem intelligatur et quid per inferiorem, quomodocumque sumatur.

Patet etiam quomodo conscientia se habeat ad illas ; quia uno modo dicendi ipsa est in superiori ratione formaliter, et non in inferiori, nisi per effectum, quia informat liberum arbitrium, quod est inferior ratio respectu eius ; alio modo loquendi, neque est in superiori neque in inferiori, nisi per effectum, ut dictum est.

Patet etiam quomodo se habeat conscientia ad liberum arbitrium ; quia se habet ad illud ut liber instructorius eius, et est prior naturaliter : informat enim conscientia liberum arbitrium sicut doctor discipulum, et sicut liber inspicientem. Cum enim in conscientia sint notitia agendorum dictatiua et uoluntas naturalis boni, et in libero arbitrio ratio inquisitiua agendorum et uoluntas libere electiua, ratio inquisitiua recurrit ad notitiam ut audiat dictamen eius ; quo audito, ipsa ratio decernit et arbitratur quid agendum et quid cauendum, et proponit uoluntati eligendum quod decreuit ; uoluntas quoque naturalis respectu boni inclinat suo pondere et quodam usu naturali ideo pellit uoluntatem deliberatiuam, scilicet erga decretum rationis eligendum ; libere tamen potest ipsa uoluntas deliberatiua pro libito declinare a decreto tali rationis et a pondere naturalis uoluntatis et eligere contrarium.

Ex hiis duo apparent notabilia. Unum, quod inquisitiua ratio consulit conscientiam in agendis et conscientia consulit inquisitiue rationi ; et ita utraque respicit reliquam, sed una querendo, reliqua respondendo. Aliud, quod intellectiua practica duplex est : una que querit et alia que respondet ; conscientia enim dictat rationi inquirenti, et ratio illa informata a conscientia proponit appetitiue, et tam conscientia quam ratio talis practica est...

Ad questionem principalem patet quod distinguendum est dupliciter dici superiorem rationem et dupliciter inferiorem, ut patet iam ; et hec propositio « in » potest dicere circumstantiam formalem uel effectualem. Secundum igitur primum modum diuidendi superiorem et inferiorem (scilicet, penes naturale eius et deliberatiuum), conscientia est in superiori ratione formaliter, et in inferiori non nisi effectualiter, prout dicitur scientia magistri esse in magistro formaliter et in discipulo effectualiter. Secundum igitur secundum modum dicendi superiorem et inferiorem rationem conscientia non est in superiori ratione (scilicet, deliberatiua) formaliter, nec in inferiori, sed in utraque effectualiter[1].

L'habitus de la conscience est-il inné ou acquis ?

Robert rapporte d'abord, et assez longuement, une théorie prônant le caractère à la fois inné et acquis de la conscience.

1. Il s'en suit que la conscience informe les vertus, comme elle informe le libre arbitre, puisque les vertus relèvent, comme celui-ci, des facultés rationnelles délibérantes. « Virtutes sunt habitus practici habilitantes uirtutem appetitiuam, scilicet uoluntatem unde deliberatiua est ad opera recta ; unde sunt forme et habitus liberi arbitrii ratione cuius sunt deliberatiue et libere electiue ; sed conscientia est habitus practicus habilitans uirtutem intellectiuam practicam et precedit naturaliter liberum arbitrium instruens et informans ipsum ; unde conscientia est preambula uirtutibus, sicut et libero arbitrio ». *P*. f. 4vb. *Q*. f. 129ra.

La théorie se lit chez saint Bonaventure et assez souvent dans les mêmes termes. Cependant, à un moment donné, continuant à exposer la même théorie, voilà que Robert emploie les expressions mêmes par lesquelles Richard Rufus, dans son résumé critique du commentaire de saint Bonaventure, annotait le texte qu'il venait de résumer. Il semblerait donc que, non seulement Robert a utilisé le résumé critique de Richard Rufus [1], mais qu'il a attribué à un même auteur le commentaire bonaventurien et les notes critiques de Richard [2].

Quoi qu'il en soit, Robert oppose quelques objections à la théorie. Ce *naturale iudicatorium* qui définit la conscience en tant qu'innée, ne se limite pas aux choses morales, comme l'avaient dit Bonaventure et Rufus ; il embrasse aussi les choses de la foi ; celles-ci, en effet, relèvent aussi du domaine de la conscience. Or les vérités de la foi ne sont pas connues par cette lumière naturelle de la conscience puisqu'elles ont dû être prêchées ; d'ailleurs plusieurs d'entre elles, telles ces vérités relatives aux sacrements, ne relèvent ni des premières données de la conscience naturelle ni de celles qu'on pourrait déduire de celles-ci.

Cependant, après ces quelques remarques et autres du même genre, Robert en revient finalement à la solution bonaventurienne : la conscience est en partie innée et en partie acquise.

Une question toutefois le préoccupe : comment un même habitus peut-il être à la fois naturel et acquis ? De même, répond-il, que l'agilité naturelle, perfectionnée par l'exercice, constitue une seule et même agilité, de même que les germes naturels de telle vertu, cultivés par la pratique des actes de cette même vertu, constituent un seul et même habitus vertueux, de

1. Puisque le résumé critique de Richard Rufus date de 1253-1255, il est certain que le traité *De conscientia* de Robert Kilwardby est postérieur à 1255. Est-il antérieur à 1261, l'année où s'acheva son enseignement à Oxford ? La chose n'est pas certaine : un traité didactique, comme celui-ci, a pu être composé plus tard, aux moments de loisirs que lui laissèrent ses fonctions de provincial (1261-1272).

2. Il n'est donc pas certain, dans ce cas, que Robert Kilwardby ait lu le commentaire de saint Bonaventure lui-même. Dans le texte que nous éditons ci-dessous, on pourra voir que Robert emploie quelques formules qui ne se lisent pas chez saint Bonaventure ; mais nous devons ajouter qu'elles ne se trouvent pas davantage dans le résumé qu'en a fait Richard Rufus. Robert a donc par moments reproduit un peu librement le texte de Richard Rufus.

même aussi la conscience innée, enrichie de l'exercice d'actes consciencieux, forme un seul habitus de conscience.

Texte établi d'après *O* f. 9rb-10rb, *P* f. 6va-7rb et *Q* f. 131vb-132va.

Queritur de conscientia utrum sit habitus innatus...

Si quis ad hoc dicat quod conscientia aliqua innata est et aliqua acquisita, queritur quomodo habitus unus est ex acquisito et innato, et quomodo tam multiplex habitus sit unus, et quoad que sit innatus et quoad que acquisitus.

Ad hoc ultimum respondent aliqui probabiliter, dicentes quod est lumen quoddam mentibus creatis innatum, de omnibus cognoscibilibus iudicatorium, id est directiuum mentis in iudicando de omnibus cognoscibilibus. Horum autem cognoscibilium quedam sunt speculabilia pure, que non spectant ad conscientiam, quedam uero operabilia que ad illam spectant. Horum autem, scilicet operabilium, quedam sunt cognoscibilia, non per species a sensu receptas, sed per seipsa, qualia sunt ista : Deum timere, affectiones moderari, eternam ueritatem sequi, et similia, et quoad talia est habitus conscientie simpliciter innatus ; quedam uero sunt cognoscibilia, per species a sensu receptas ; et horum quedam sunt per se manifesta, ut illud : quod tibi non uis fieri, alii ne feceris, et similia, et ista sunt de primo dictamine nature ; quedam non sunt per se manifesta, sed per instructionem superadditam, et ista non sunt de primo dictamine nature, sed sunt instructionis superaddite. De illis ergo prioribus que sunt de primo dictamine nature dicunt quod conscientia talium est habitus partim innatus, partim acquisitus : innatus ratione luminis iudicatorii, directiui nostri iudicii circa operabilia ; acquisitus ratione specierum rerum cognoscibilium circa quas uersatur operatio, quas per sensum acquisiuit anima ; habet enim homo lumen interius quo cognoscit naturaliter quod parentes sunt honorandi, et proximi non ledendi, sed non habet naturaliter impressas sibi species cognoscibiles parentis et proximi, sed acquisite sunt ; habetur tamen habitus talium innatus, quia non requiritur aliud iudicatorium uel persuasiuum a lumine innato, sed illud sufficit. De aliis autem que non sunt de primo dictamine nature, sed sunt instructionis superaddite dicunt quod respectu talium est habitus conscientie simpliciter acquisitus.

Ex hiis patet secundum illos quod habitus conscientie quoad quedam est simpliciter innatus et quoad quedam simpliciter acquisitus et quoad quedam partim sic et partim sic.

Istorum explanationem faciunt per simile in speculatiuis sic. Illic enim duo requiruntur, scilicet presentia cognoscibilis et lumen spirituale interius, quo mediante iudicatur de illo. Cognoscibile igitur speculabile aut est pure intelligibile, et habitus talium est innatus, aut est intelligibile per adminiculum sensus, et tunc uel est principium, ut dignitas, uel conclusio : si principium ut dignitas,

sic habitus talium est partim innatus, partim acquisitus : innatus quoad lumen internum quod sufficit ea ostendere sine persuasione addita, acquisitus quoad species simplices cognoscibilium ; si fuerit conclusio, talium habitus simpliciter acquisitus est, quia per instructionem et ratiocinationem inducitur, et non sufficit ibi lumen naturale interius iudicatorium ad talia cognoscenda.

Dicunt etiam quod de hiis cognoscibilibus per species sensibiles dicit Philosophus quod in anima a principio nichil depictum est ; et recte, quia talia quasi pinguntur in anima. Sed non dicit quod nulla insit notitia a principio propter intelligibilia pure, quorum habitus semper inest[1].

Dicunt quoque quod dictum lumen innatum quod est naturale iudicatorium est ipsa naturalis cognitio anime quam secum attulit, tam de quibusdam speculabilibus quam de quibusdam operabilibus, de illis, inquam, speculabilibus et operabilibus que sunt de primo dictamine nature. Et dicunt quod non est aliud lumen naturale illuminans ipsam iudicando et intelligendo, sed Deus supra est qui illuminat tam intelligentem quam intelligibilia, secundum Augustinum, libro I Soliloquii. Sic igitur isti docent quomodo quorumdam conscientia est habitus innatus et quorumdam acquisitus.

Ad questionem dicunt quod conscientia habitus est dictum lumen iudicatorium respectu moralium operabilium. Et dicunt quod conscientia potest dici proprie et communiter. Proprie, non est nisi illud sepe dictum lumen prout est iudicatorium illorum moralium solum que sunt de primo dictamine nature, et ita conscientia proprie dicta est habitus innatus solum ; et sic est conscientia semper recta et inest omnibus, et eius actus est iudicare quid agendum et quid cauendum, et eius obiecta propria sunt moralia que sunt de primo dictamine nature. Communiter dicta conscientia extendit se ad ea que sunt instructionis superaddite, et sic comprehendit in se aliam uirtutem a conscientia proprie dicta, sicut rationem uel opinionem : talis enim uirtutis obiecta sunt que sunt instructionis superaddite ; et sic est conscientia quandoque non recta, sicut opinio uel ratio, et sic est erronea ; et sic est habitus acquisitus. Ex hiis patet secundum eos quod conscientia proprie dicta non est nisi eorum que sunt per se nota ; extendendo uero etiam eorum que fide et ratione capiuntur.

Quamuis isti probabiliter dicant, tamen multiplex est dubitatio de dictis eorum.

Primo, de hoc quod ponunt illud lumen iudicatorium de quo loquuntur esse conscientiam et pertinere tantum ad iudicium operabilium moralium, et non faciunt mentionem de credibilibus, cum

1. Tout ce qui précède est un exposé fidèle du texte de saint Bonaventure (*In II Sent.* d. 39 a. 1 q. 2) ; mais les lignes suivantes sont empruntées aux remarques critiques de Richard Rufus, éditées *supra*, 309-310.

credibilia eque uideantur pertinere ad conscientiam, sicut operabilia, ut supra ostensum est.

Secundo, de eo quod ponunt conscientiam pertinentem ad intelligibilia pure esse omnino innatam. Videtur enim contrarium per hoc quod fides habet credere Deum trinum et unum, omnipotentem et huiusmodi, quorum notitia non uidetur innata : ut quid enim predicarentur hec et instruerentur super hiis homines sicut de nescitis, si eorum notitia esset innata ?

Tertio, de eo quod ponunt conscientiam que est de rebus sensibilibus et de primo dictamine nature partim innatam et partim acquisitam, innatam quoad lumen interius iudicatorium, acquisitam quod species simplices cognoscibilium ; ex quo enim ipsi ponunt lumen esse conscientiam habitum, ut predictum est, et ipsum lumen esse simpliciter innatum, uidetur quod deberent ponere habitum conscientie simpliciter esse innatum.

Quarto, de eo quod dicunt quedam esse de primo dictamine nature et non exprimunt que sint de secundo eius dictamine. Si enim illa deberent intelligi esse de secundo dictamine nature que sunt institutionis superaddite et instructionis, tunc enim circumcisio et baptismus erunt de secundo dictamine, et similiter statuta humana ut quod non communicent homines sani post prandium, ut non contrahatur matrimonium in quarto gradu et infra, et huiusmodi ; sed hec non uidentur de primo dictamine nature, nec [*lire* : sed] de secundo.

Quinto, de eo quod ponunt conscientiam proprie dictam non pertinere nisi ad illas regulas que sunt omnibus note naturaliter, ut dignitates in demonstratiuis ; nonne etiam pertinet ad conscientiam fidelis proprie dictam credere Christum incarnatum et passum ; item nonne pertinet ad conscientiam professi proprie dictam obseruare regulam suam ? Primum tamen istorum non est per naturam notum, sed per doctrinam catholicam ; nec secundum est ex natura, sed ex uoluntate et uoto profitentis.

Sexto, de eo quod dicunt in anima esse lumen iudicatorium naturale anime et illud dicunt esse habitum conscientie ; et non determinant quid sit, nec quomodo sit habitus, nec unde sit menti, scilicet an sit aliquid de ueritate mentis, an aliquid ei aliunde collatum post creationem mentis, et dico post, siue tempore siue natura.

Videtur igitur quod aliter possit dici facilius et euidentius.

Ad questionem igitur principalem dicendum quod conscientia est habitus partim innatus, partim acquisitus.

Et ad ultimo quesitum ubi queritur quomodo unus habitus est ex naturali et acquisito, dicendum quod eo modo quo ex eo quod est diminutum et complemento eius siue perfectione, et eodem modo quo ex potentia et actu. Sicut enim naturalis agilitas completur et perficitur per agilitatem acquisitam ex operibus agilibus, sic est hic ; et sicut principiorum cognitio partim est a natura,

partim ex acquisitione, et uirtutes consuetudinales similiter, sic in proposito. Natura enim secum apportat quedam seminaria cognitiua meriti et demeriti, et illa augentur et crescunt per acquisitionem, et fit unus habitus completus ex utroque, quia id quod natura ex se habet in potentia est ad illud quod postea acquiritur et sic natum est perfici.

Ad id quod ibi queritur quomodo tam multiplex habitus sit unus dicendum quod ex multis partialibus fit unus totalis. Sicut enim edificatiua est una ars totalis respectu totius domus et tamen continet plures partiales artes respectu partium domus, et similiter iustitia generalis est unus totalis habitus et continet multas partiales uirtutes, eodem quoque modo est de grammatica et musica et aliis huiusmodi ; sic est hic quod conscientia est unus totalis habitus totius uite humane regitiua quoad dictamen agendorum et cauendorum ; tamen continet multos partiales respectu eorum de quibus est conscientia, quia ipsa est sicut quedam lex generalis multarum partialium legum contentiua.

Quels rapports y a-t-il entre la conscience ainsi définie, la loi naturelle et ce reflet de la loi éternelle et des raisons éternelles de toutes choses dont il fut question plus haut ?

Aucune différence réelle ne les sépare. Dieu, la lumière éternelle, est présent à notre âme. Cette lumière se communique à l'âme et y devient la loi de ses connaissances, de ses croyances, de ses actes et des jugements qu'elle doit porter sur tous ces objets. Cette loi de l'intelligence, *lex mentis*, ou ce *naturale iudicatorium*, reflet en nous de la lumière divine, sert de norme, non seulement à tous ceux qui doivent diriger les autres selon la vérité, mais à chacun de nous qui, rentrant en lui-même, y découvre la règle de sa propre vie. Cette lumière naturelle, innée, peut s'appeler aussi *lex naturalis*, quoique l'on puisse étendre ce nom à la loi éternelle dont elle n'est qu'une participation. Mais du même coup, cette lumière naturelle peut aussi s'appeler *lex conscientiae*, puisque, on l'a suffisamment dit, la conscience n'est autre que le *naturale iudicatorium*.

Texte établi d'après *O* f. 11va-12ra, *P* f. 8rb-8va et *Q* f. 134ra-134vb.

Consequenter, quia superius pluries facta est mentio de lege intellectus uel mentis, et de lege naturali et de lege conscientie, que sunt ad minus diuerse nuncupationes, ideo queritur de earum conuenientia uel differentia secundum rem...

Responsio. Due sunt in mente leges : una incommutabilis et eterna que Deus est ; alia mutabilis et facta, que est qualitas uel

forma mentis, primo et immediate secundum naturale eius ; et hec secunda efficitur a prima per modum illustrationis uel illuminationis uel impressionis spiritualis. Ex immediata enim presentia incommutabilis ueritatis cum mente rationali, quia naturaliter ei immediate subheret, assimilatur mens eidem ueritati, non per sui actionem, sed per actionem incommutabilis ueritatis in ipsam, quia ipsa assimilat sibi mentem, imprimens ei leges intelligendi, credendi et agendi et iudicandi de intelligibilibus, credibilibus et operabilibus, et est hec impressio passio quedam refulgentia mentis ex presentia eterni luminis ; eadem quoque lex mentis est et qualitas siue forma eius. Est igitur in mente lex imprimens et informans efficienter, et lex impressa atque informans dispositiue et formaliter ; et iste due semper coniuncte sunt, quia non potest impressio hec seruari nisi ad presentiam imprimentis.

Et conscientia in dictando ueritatem agendorum ad utramque simul intuetur et secundum utramque dictat, sed secundum primam sicut secundum auctorem dictaminis, secundum secundam ut secundum eius uestigium et effectum ; eodem modo, cum postmodum iudicat de factis uel omissis, secundum utramque iudicat, sed diuersimode, ut dictum est... Hoc diffusius dixi de duabus legibus, ut innotescat apertius quomodo et unde leges recte credendi et recte operandi scripte sunt in conscientiis nostris, et ut cognoscatur quid sit illud mentis abditum, et que sit illa lux supra mentem conformans sibi semper mentis nostre abditum ; ad quod abditum et ad quam lucem ingrediuntur consulendam quicumque recte agunt uel credunt, et quicumque leges rectas ad mores hominum dirigendos statuunt, et ubi intra se inueniunt scriptum quicquid ueritati et recte uite congruit.

Iam satisfaciendum est questioni. Igitur de lege mentis uel intellectus dicendum quod duplex est, scilicet imprimens et impressa, efficiens et effecta, eterna et temporaliter facta ; quarum utraque dicitur lex mentis uel intellectus, quia utraque mentem dirigit et instruit et informat ; sed illa que exterior est hoc efficit causaliter, que uero interior dispositiue et formaliter. De lege naturali dicendum quod ipsa proprie est secunda dictarum, scilicet que menti impressa est ; extendendo tamen nomen, potest forsitan dici nobis naturalis lex eterna exterior, eo quod natura nostra sic facta est ut semper eam presentem habeat et informantem se...

Patet igitur ad questionem quod idipsum sunt secundum rem et lex mentis et lex naturalis et lex conscientie, quia lex exterior imprimens potest sortiri omnia tria nomina, quamuis minus proprie dicitur lex naturalis et lex interior impressa, recte potest nominari illis tribus nominibus.

Le traité de la syndérèse se modèle, chez Robert Kilwardby, sur celui de la conscience.

Après avoir rappelé que le vocable de syndérèse peut se traduire par le terme latin *co-electio*, il donne de la syndérèse une première notion, parallèle à celle de la conscience. On peut envisager la syndérèse comme une faculté, ou un habitus, ou une faculté doublée d'un habitus, ou enfin comme un acte. Formellement toutefois, la syndérèse est un habitus ; quoique souvent elle désigne une faculté doublée d'un habitus [1].

Après ce qui a été dit de la conscience, on peut deviner les rapports entre elle et la syndérèse et fixer du même coup dans quelle faculté s'insère l'habitus de la syndérèse.

Si on entend par conscience l'habitus de la raison pratique qui dicte ce que nous devons faire, *notitia simplex*, on dira que la syndérèse s'en distingue comme la forme se distingue de la matière, au même titre que la charité se distingue de la foi qu'elle informe. Mais si on entend par conscience l'habitus de la faculté appétitive qui approuve le bien et y stimule, *notitia approbans*, on devra dire que la syndérèse fait partie de la conscience, comme l'élément qui définit formellement la conscience approbatrice comme telle. C'est pour cette raison qu'elle s'appelle *scintilla conscientiae* : elle est en effet ce par quoi la conscience stimule au bien et réprouve le mal ; car de même que la raison délibérante ne peut mouvoir sans la volonté délibérée, de même la raison naturelle ou conscience ne peut mouvoir sans la volonté naturelle ou syndérèse.

1. Responsio. Imprimis attende de nomine. Grecum enim est, et dicunt quod idem sonat quod coelectio a *sin* quod est cum et *heresis* : electio ; sed interposita est *de* littera propter euphoniam ; et dicitur sinderesis uel coelectio, uel quia similiter et uniformiter eligit que uidentur sibi iusta et honesta et non eligit aliqua et alia non sed omnia ; uel quia hec electiua est simul cum homine et in illo ab origine sua, quamuis in paruulis quasi sopita et sine usu perceptibili uel quasi simul cum conscientia est ; quam cito enim homo est conscius agendorum, immediate etiam eligit conscita per sinderesim et reprobat et contempnit contraria. Hec est ratio nominis. Cum igitur sonet idem sinderesis quod coelatio, sic electio potest dici quod eligimus, uel quo. Et hoc quadrupliciter ; quia quo eligimus uel potentia est, uel habitus, uel coniunctum ex hiis, uel usus. Et omnibus hiis modis posset accipi sinderesis, ut dicitur, proprie tamen dicit habitum secundum formalem intellectum et in recto. Materialiter uero dicitur potentia uel coniunctum ex potentia et habitu uel obiectum. Creberrime tamen accipitur in scripturis pro coniuncto ex potentia et habitu, ut cum dicitur quod sinderesis reprehendit, mordet, corrigit uel sentit et huiusmodi. Et dico quod stat pro coniuncto quando sic attribuitur aliqua actio ei quia potentia non agit nisi informata per habitum, neque habitus agit nisi secundum quod est forma et dispositio potentie agentis per ipsum ; habitus uero importatus per nomen sinderesis est assimilatio appetitue rationalis secundum naturale sui cum lege recte uiuendi. Hec explanata sunt satis superius ubi determinatum est quomodo conscientia sit potentia et quomodo habitus. *P* f. 18vb-19ra. *Q* f. 152va.

La syndérèse est appelée *scintilla*, petite étincelle insuffisante par elle-même à produire du feu ; car elle ne peut qu'exciter la volonté délibérée ; mais c'est celle-ci qui est la cause vraiment efficace de l'action morale. Et de même que, dans l'ordre des facultés rationnelles qui impliquent la délibération, on distingue la raison, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible, de même dans l'ordre des facultés rationnelles naturelles, on distinguera la raison naturelle ou conscience, l'appétit concupiscible, c'est-à-dire la syndérèse en tant qu'elle incline au bien, et l'appétit irascible, à savoir cette même syndérèse en tant qu'elle réprouve le mal. D'un mot, on peut donc dire que la syndérèse se rapporte au bien et au mal moral et est un habitus, non de la raison pratique, mais de la volonté, c'est-à-dire de la volonté naturelle.

Texte établi d'après *P* f. 19rb-19va et *Q*. f. 153ra-153va.

Deinde queritur utrum sit sinderesis ex parte mentis cognitiua uel motiua...

Ad hec ultima primo dicendum et prius ad primum illorum quod secundum quod conscientia dicit notitiam simplicem conscibilium sic est sinderesis ei (conscientie) annexa et quodammodo formaliter se habens ad illam, sicut caritas ad fidem et amor ad notitiam et habitus affectus ad habitum intellectus practici. Secundum uero quod conscientia dicit notitiam amantem, sic est sinderesis pars eius formalis et completiua. Appetitiua enim naturalis que uno modo concomitatur conscientiam et alio modo est aliquid illius de qua superius dictum est quando inuestigatum est utrum conscientia sit ex parte cognitiue uel ex parte motiue est ipsa sinderesis.

Dicitur autem conscientie scintilla ; quia notitia conscientie per se et de se non habet uim motiuam, sed per sinderesim. Non enim pungit uel stimulat uel accendit ad bonum nisi mediante sinderesi. Sicut enim ratio deliberans non potest mouere nisi per appetitiuam deliberantem, sic nec notitia naturalis non potest mouere nisi per appetitiuam naturalem ; sed notitia naturalis quasi per modum nature mota ad conscientiam pertinet et appetitiua naturalis ad sinderesim. Ideoque dicitur sinderesis scintilla conscientie quasi igniculus quo pungit, per quem ad bonum accendit et quasi stimulus qui mouet, et uocatur iste ignis scintilla propter sui modicitatem ; non enim habet uim mouendi ad prosecutionem appetiti ; pulsum

enim quemdam habet et inclinationem et pondus ad bonum, sed appetitiua deliberatiua domina est actionum ; unde in ipsa est consentire sinderesi uel ei dissentire.

Ad reliquum dicendum quod est ratio naturalis et deliberatiua, et illa que deliberatiua est errat et peccat et indiget corrigi ; et apud illam sunt rationalis uis et irascibilis et concupiscibilis de quibus loquitur illa Glosa. Illa uero que naturalis est non mouetur nisi uno modo et per modum nature, unde illa non peccat secundum quod talis, et apud eam sunt rationalis uis et irascibilis et concupiscibilis que naturaliter mouentur, quarum rationalis ad notitiam conscientie attinet, irascibilis et concupiscibilis ad sinderesim quia ipsa indeclinabiliter odit malum et uult bonum. Quia ergo naturalis ratio naturaliter subheret regulis eternis et ab illis primo informatur et ratio deliberatiua mediate aliquo modo quia respicit informationem ab illis per rationem naturalem, ideo sinderesis dicitur uolare super alias tamquam aquila et dicitur errantes corrigere, quia reprehendit eas cum errant et mouet suo appetitu et inclinatione errorem emendare.

Iam patet quid ad principalem questionem dicendum. Est enim sinderesis ex parte motiue.

Sed cum sit motiua duplex, scilicet motiua intellectiua que dicitur intellectus practicus et motiua appetitiua que dicitur uoluntas, sinderesis est ex parte huius secunde motiue ; et cum sit appetitiua seu uoluntas duplex, scilicet deliberatiua et naturalis, sinderesis est adhuc ex parte secunde.

L'habitus de la syndérèse est-il inné ou acquis ? Saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et leurs disciples proclamaient unanimement l'innéité de la syndérèse. Or, Robert Kilwardby, logique d'ailleurs avec sa conception d'une syndérèse se greffant adéquatement sur la conscience, est amené à dire que la syndérèse est en partie innée, et en partie acquise. Pour échapper à cette conclusion, il faudrait supposer qu'on peut concevoir une conscience sans syndérèse ; supposition absurde : voit-on une conscience sans approbation ou reproche subséquents ? Ou bien, il faudrait supposer que la syndérèse qui se greffe sur la conscience est d'une autre nature que celle-ci : hypothèse absurde encore puisqu'il y a une conscience innée et une conscience acquise, il faut évidemment que la syndérèse qui fait partie de la conscience revête les mêmes caractères. Pour maintenir le caractère exclusivement inné de la syndérèse, on disait volontiers que la syndérèse n'excite au bien que d'une manière générale. Et Robert de répondre : si la syndérèse incline au bien en général,

pourquoi n'inclinerait-elle pas aussi au bien en particulier ; d'ailleurs sait-on ce qu'on dit ? Incliner au bien en général, c'est-à-dire au bien indéterminé est chose impossible : toute tendance vise à un terme déterminé.

Texte établi d'après *P* f. 19vb-20rb et *Q* f. 154ra-154va.

Consequenter queritur utrum sinderesis habitus partim acquiratur sicut conscientia an totaliter sit innata...

Responsio. Rationes priores, ut michi uidetur, ad hoc cogunt necessario quod aut sinderesis secundum aliquid sit acquisita sicut et conscientia, aut quod aliqua conscientia sit sine stimulante uel reprehendente sinderesi, aut quod conscientia acquisita habeat stimulum alium a sinderesi qui idem faciat conscientie acquisite quod sinderesis conscientie innate.

Quorum secundum michi uidetur inconueniens, quia non est aliqua conscientia sine stimulo et scintilla ; si enim esset, non reprehenderetur homo in se et a se pro transgressione talis conscientie Similiter et tertium ; quia eadem actio eiusdem habitus uidetur esse ; licet sit quedam analogia ex hoc quod utrumque primo gradu est innatum et secundo acquisitum. Item qua ratione utraque notitia recte dicitur conscientia, scilicet innata et acquisita, eadem ratione uterque appetitus debet dici, sinderesis scilicet, innatus et acquisitus. Ideo sine preiudicio melioris sententie, uidetur michi primum esse tenendum.

Ad rationes obiectas facile est respondere. Videtur enim michi ad primam quod non recte ibi ponitur differentia inter conscientiam et sinderesim. Conscientia enim habet naturaliter generalia precepta morum, et ex pertractatione rationis habet particularia sibi commendata ; et sicut ipsa de utrisque dictat ueritatem, sic sinderesis in utrisque ipsam approbat et ad eam inclinat ; quia quod dictat conscientia siue in uniuersali siue in particulari hoc approbat sinderesis et ad hoc inclinat, et si contrarium fiat reprehendit. Aut enim oportet quod sinderesis haberet appetitum tam moralium operabilium particularium quam uniuersalium sicut scientia omnium notitiam ; aut quod conscientia acquisita stimulo careat ; ergo etc.

Similiter ad secundum michi uidetur dicendum quod si sinderesis mouetur ad bonum, ergo ad aliquod bonum ; et ideo non intelligo quomodo possit mouere ad bonum in genere et non ad hoc uel illud. Similiter si moueatur contra malum ; et ideo non uidetur posse moueri contra malum in genere nisi etiam moueatur contra particulare malum. Item si sic moueret, ut dicunt, uage moueret et <in> incertum. Item si non stimularetur homo ad hoc particulare agendum quod conscientia precipit, esset conscientia particularium absque stimulo et absque remorsu transgressio eius, cuius contrarium quilibet in se experitur.

Autre conséquence de la théorie. Tandis qu'on disait communément que la syndérèse est infaillible, Robert est conduit logiquement à dire que d'une part la syndérèse, en tant qu'innée ne peut errer, pas plus d'ailleurs que la conscience innée ; car la syndérèse se rattache alors, comme la conscience, à la loi éternelle qui est infaillible ; mais que d'autre part la syndérèse, en tant qu'acquise, peut errer, non en tant que syndérèse, mais en tant que rivée à une conscience erronée : l'erreur de celle-ci ne peut que se communiquer à la syndérèse qui ne fait qu'approuver ce que dicte la conscience. Et le problème dès lors se déplace : pourquoi la conscience peut-elle errer ? Non sans doute aussi longtemps qu'elle se rattache à la loi éternelle, mais en tant qu'elle est acquise, c'est-à-dire qu'elle délibère au sujet des actions concrètes.

Texte établi d'après *P* f. 20rb-20vb et *Q* f. 154vb-155rb.

Utrum sinderesis possit errare...

Responsio. Videtur michi sine preiudicio melioris sententie quod sinderesis aliquando errat, sed non nisi errante conscientia. Quia enim sinderesis annexa est naturaliter conscientie et motus eius motui illius, ideo quando conscientia credit et dictat aliquid faciendum esse, sinderesis illud approbat et ad illud inclinat. Nec hoc uitari potest quia ad hoc est naturaliter sinderesis ut liberum arbitrium inclinet ad illud prosequendum quod conscientia dictauerit et ad contrarium uitandum ; et utriusque actio, scilicet tam conscientie quam sinderesis, naturalis est et non deliberatiua, et coniunctio earum et ordo essentialis est et inseparabilis, per modum aliqualiter similem illi qui est in brutis in motus sensitiue cognitiue et appetitiue. Et ideo errante conscientia in opinando et in dictando, sequitur quod erret sinderesis in approbando et inclinando...

Sed modo queritur quomodo potest errare sinderesis, cum immediate subhereat incommutabili ueritati et eternis legibus et ab illis informetur. In illis enim et ab illis non est error, sed sola ueritas et rectitudo.

Responsio. Si non haberet coniunctionem cum alio quam cum immutabili ueritate nec informationem aliunde, omnino non erraret ; sed habet secum conuinctam et sibi preuiam notitiam conscientie a qua informatur et quam imitatur. Omnino enim affectus informationem respicit per aspectum et appetitiua per cognitiuam. Quamuis igitur non erret ex sui coniunctione cum eternis legibus, tamen errat ex coniunctione sui cum notitia conscientie que aliunde est erronea. Sinderesis enim imitatur ipsam naturaliter approbando hoc quod illa reputat faciendum et inclinando ad id quod ipsa dictat esse faciendum.

Sed iam est eadem questio de notitia conscientie ; ipsa enim est rationis naturalis et ideo immediate subherens eternis legibus et ab illis informata. Quomodo ergo errare poterit ?

Responsio. Notitia conscientie est aggregata ex duobus, que sunt sicut due facies eius superior et inferior ; quarum superior a regulis eternis informatur et hec est conscientia innata, inferior uero a ratione agendorum inquisitiua que est pars rationis deliberatiue et hec est conscientia acquisita. Et est acquisita per hunc modum. Ratio consultiua et ueri inquisitiua que habet immediate dirigere gressus liberi arbitrii recurrit ad naturalem rationem et eius notitiam ut instruatur super hiis que per liberum arbitrium sunt agenda, id est ad notitiam conscientie innatam, et inuenit ibi regulas uniuersales moralium agendorum ex presentia eternarum regularum impressas. De illis igitur uniuersalibus regulis ratiocinando pertractat particulares et inde descendit usque ad particularia operabilia morum. Ea autem que pertractando inuenerit memorie commendat moralium operabilium conseruatiue. Hec autem est conscientia ; et ita pertractatione et ratiocinatione rationis inquisitiue constituitur conscientia acquisita que est sicut inferior facies totalis conscientie. Quia igitur superior facies non adiuuatur in ratiocinatione sed simplici coniunctione eternarum regularum constituitur ; ideo non errat. Inferior autem quia constituitur per ratiocinationem que multocies errat falsum proponendo uel falso concludendo, ideo errat et sinderesim errare facit...

Ex hiis patet quod sinderesis secundum quod innata est non errat, sed secundum quod acquisita. Item sinderesis acquisita non errat unde sinderesis, nec unde acquisita per se, sed unde conscientie erronee coniuncta et ab ea, ut ita dicam, edocta et inspirata et ita non per se errat, sed per accidens.

Ex hiis iam determinatis potest elici descriptio sinderesis talis : sinderesis est habitus appetitiue rationis naturalis, dictamen conscientie naturaliter approbans et ad agendum inclinans, inobedientemque reprehendens ; et hoc est commune siue erret siue non... Potest autem perfectius et expressius describi sic : sinderesis est assimilatio mentis secundum appetitiuam naturalem cum lege recte uiuendi, per quam homo hoc approbat quod conscientia opinatur esse faciendum, et ad illud quod ipsa dictat liberum arbitrium inclinat, et cum non obedit reprehendit.

Sous un riche apparat, le traité de Robert Kilwardby qui vient d'être résumé [1] se révèle dans ses grandes lignes, comme tributaire de Richard Rufus et de Richard Fishacre. Les vues des

1. Par souci de brièveté, nous avons négligé la dernière question : la syndérèse peut-elle s'éteindre dans une âme, soit ici-bas, soit en enfer ?

trois maîtres sur l'illumination divine façonnant la conscience à l'image de la loi éternelle nous ont montré jusqu'à quel point les conceptions de saint Augustin avaient pénétré les premières générations des maîtres d'Oxford, tant dominicains que franciscains. Robert Kilwardby n'avait peut-être pas eu l'occasion de connaître le Commentaire des Sentences de Thomas d'Aquin, paru un peu auparavant ; mais il aurait pu lire les mêmes théories dans le maître de Thomas d'Aquin, Albert le Grand. Or, nulle part, dans le traité de Robert, on ne surprend la moindre allusion à la conception albertinienne. Faut-il s'étonner que, plus tard, Robert se soit si fortement opposé à l'intellectualisme thomiste ?

§ 4. — *L'exposé de Nicolas d'Ockham.*

Nous voici, avec le *Commentaire des Sentences* de NICOLAS d'OCKHAM aux approches de 1290 [1], après les condamnations du thomisme fulminées à Oxford en 1277 par Robert Kilwardby et en 1284-1286 par J. Peckam. Il sera instructif de noter l'attitude d'un maître franciscain.

La conscience peut s'entendre en plusieurs sens. Mais en son sens propre, elle est un acte, à savoir la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est un principe de la loi naturelle, et la mineure une donnée de la raison ou de l'expérience. Nous sommes loin des vues augustiniennes prônées jusqu'ici à Oxford. Nicolas d'Ockham serait-il donc disciple de Thomas d'Aquin ? Pas précisément : d'après celui-ci, la majeure du syllogisme était fournie, non pas la loi naturelle, mais par la syndérèse. Mais cette nuance évoque le nom de Pierre de Tarentaise ; on est d'ailleurs assuré que Nicolas s'inspire de celui-ci, grâce à la comparaison tirée de la loi et de la sentence du juge qui applique la loi : cette comparaison est une caractéristique de Pierre de Tarentaise [2].

Nicolas d'Ockham ne s'en tient d'ailleurs pas là. Les actes de conscience, poursuit-il, engendrent un habitus. Mais cet habitus n'a rien d'inné. C'est là une nouvelle réaction contre la conception augustinienne et la théorie bonaventurienne qui s'était infiltrée à Oxford. L'habitus de la conscience est entièrement acquis. Et encore, ne peut-on guère parler d'un habitus proprement dit de la conscience. On peut parler d'un habitus de la science, parce que celle ci est plutôt un état ; la conscience au contraire est essentiellement active, résidant dans la raison pratique, sous forme de dictée impérative ; c'est donc dans un sens plutôt impropre qu'on peut parler d'un habitus de la conscience. En deux mots, la conscience à proprement parler est un acte ; si l'on veut parler d'un habitus, c'est dans un sens impropre ; en tout cas il réside dans la raison pratique et est entièrement acquis.

1. Nicolas d'Ockham commença son enseignement à Oxford en 1286. Voir A. G. LITTLE a. F. PELSTER S. J., *Oxford Theology and Theologians C. A. D. 1282-1302*. Oxford, 1934, 89.

2. Voir *supra*, 237.

Texte établi d'après *Cambridge Caius Coll. 319* f. 67r-68r, *Vat. lat. Ottob. 623* f. 97va-98rb et *Assise 671* f. 66va-67va.

Queritur hic de conscientia quid sit ; primo utrum sit potentia uel habitus.

Constat enim quod non est passio, quia passio cadit in sensualitate.

Quod sit potentia uidetur : Apostolus ad Titum 1 : coinquinate sunt mentes eorum et conscientia ; sed nichil est subiectum peccati nisi potentia ; ergo etc.

Contra : conscientia aliquando assumitur, aliquando deponitur ; sed potentia non potest aliquando assumi, aliquando deponi ; ergo etc.

Quod sit habitus uidetur ; quia per conscientiam uidetur homo esse habilis ad consulendum, approbandum et de agendis iudicandum ; sed illud quo aliquis est habilis ad aliquam actionem dicitur habitus ; quare etc.

Contra : conscientia modo est munda, modo est immunda ; sed nullus habitus transmutatur a munditia in immunditiam, et e conuerso ; quare etc.

Queritur secundo cuius sit ut subiecti, scilicet cognitiue uel affectiue.

Quod cognitiue uidetur ; quia conscientia est quedam scientia ; sed scientia est in cognitiua ; ergo etc.

Contra : conscientia dicitur bona et mala, iusta et iniusta ; sed ista pertinent ad affectum ; ergo etc.

Queritur tertio utrum oritur a natura uel a gratia, hoc est utrum sit habitus innatus uel acquisitus.

Quod innatus uidetur ; quia notitia uerorum speculabilium indita est homini naturaliter ; sed magis indiget homo notitia bonorum operabilium quam speculabilium ; sed respectu operabilium notitia est conscientia ; ergo etc.

Contra : per experimentum ; quia homo incipit habere conscien-

tiam quam non habuit et deponere quam habuit ; ergo non est a natura.

Queritur quarto utrum possit esse erronea...

Queritur quinto utrum conscientia erronea liget...

Ad primam questionem et ad omnes simul sciendum quod conscientia sex modis accipitur. Uno modo pro scientia : Genesis 43 : « non est in conscientia nostra quis eam (pecuniam) posuit in marsupiis nostris ». Secundo modo accipitur pro ipso obiecto uel conscito : unde Damacenus libro 4 cap. 14 dicit quod conscientia est lex intellectus nostri. Tertio modo sumitur pro potentia ipsa ; sicut dicimus quod lex naturalis scripta est in conscientiis nostris. Quarto modo sumitur pro habitu quo iudicamus aliquid esse faciendum uel non faciendum ; sicut dicimus de homine dormiente : iste homo est bone conscientie. Quinto modo sumitur pro actu et iudicio rationis quo iudicamus hoc esse faciendum uel dimittendum. Sexto modo accipitur pro potentia coniuncta cum habitu et actu ; ut cum dicitur : conscientia mea dictat michi, conscientia mea mordet me. Istis tribus ultimis modis accipitur communiter a magistris et a communiter loquentibus, et maxime pro quarto modo et quinto, scilicet pro actu et habitu ; sicut enim scientia est habitus et actus siue usus, sic conscientia.

Dico ergo quod conscientia secundum communem acceptionem est uel habitus cognitiuus perficiens intellectum practicum uel actus eius. Sed pro quo principalius ? Dico quod conscientia est conclusio habita per sillogismum cuius maior est lex naturalis a Deo menti impressa, minor assumpta est per rationem deliberatiuam uel experimentum sensus, ex quibus sequitur conscientia pro conclusione, scilicet actus quidam qui dicitur conscientia. Ut uerbi gratia : nullum peccatum mortale est committendum : istud dictat lex menti impressa ; sed fornicari est peccatum mortale ; ergo etc. Similiter, omnis pater est amandus et honorandus ; sed iste est pater ; ergo etc. Ista conclusio quam concludit ratio ex hiis premissis est conscientia ; unde sicut ex lege imperatoris cum pertractatione ad materiam formatur sententia iudicis, ita ex lege diuina naturali menti impressa formatur conscientia secundum iudicium rationis.

Verumptamen sciendum quod ex multis huiusmodi actibus seu conclusionibus generatur ulterius unus habitus qui similiter dicitur conscientia, licet minus proprie ; et est habitus acquisitus ex conclusionibus taliter sillogizatis generatus. Unde licet habitus principiorum aliquo modo possint dici innati ratione luminis intellectus agentis, licet ratione specierum sint acquisiti, tamen habitus conclusionum tam in speculatiuis quam in operatiuis simpliciter sunt acquisiti. Similiter, licet conscientia sit in operatiuis sicut scientia in speculabilibus, tamen scientia est per modum quiescentis, quia considerat uerum in quantum uerum ; sed conscientia dicitur per modum motus et impellentis et dictantis ; et ideo scientia magis proprie dicitur habitus, et conscientia magis proprie actus ; et quamuis sit actus et per consequens transiens, manet tamen in radice legis naturalis uel in radice habitus acquisiti.

Et per istud patet ad questionem principalem ; quia non est potentia, nisi extendendo nomen conscientie, sed actus proprie et principaliter, pro prima questione ; uel habitus pertinens ad cognitionem practicam, pro secunda questione ; et etiam habitus acquisitus, pro tertia questione...

Ad primum argumentum prime questionis quod sit potentia, dico quod coinquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitiuo, scilicet in quantum scit se esse coinquinatum ; unde in conscientia est sicut in cognoscente et iudicante.

Ad aliud quod non sit habitus dicendum quod conscientia dicitur munda uel immunda materialiter siue obiectiue, quia scilicet dictat de operibus mundis et immundis.

Ad argumentum secunde questionis, scilicet quod sit a parte affectus, dico quod talis predicatio, cum dicitur : conscientia est iusta uel iniusta, non est formalis sed materialis ; dicitur enim iusta uel iniusta ratione obiecti, uel ratione uoluntatis, quia annexa est tali conscientie, et ideo predicatio per concomitantiam.

Ad primum argumentum tertie questionis potest responderi ad maiorem per interremptionem, quia principia non nobis sunt innata, sed acquisita per sensum et memoriam etc, et cognoscuntur per uiam experimenti, ut patet secundo Posteriorum. Vel aliter : ponamus quod cognitio siue notitia operabilium essentialiter sit innata, adhuc talis non esset conscientia, sed lex naturalis homini a Deo indita, siue sinderesis. *In II Sent.* d. 39.

Nous pouvons entrevoir la place que Nicolas d'Ockham va donner à la syndérèse. C'est à la faculté appétitive que, conformément à la théorie de Pierre de Tarentaise, la syndérèse doit se rattacher, pour y être l'inclination naturelle au bien. Et de la sorte, tandis que Nicolas s'était entièrement séparé de Robert Kilwardby pour la question de la conscience, voici qu'il en reprend le texte même pour définir la syndérèse. C'est bien, en effet, à Robert que le maître franciscain emprunte son explication de la *scintilla* incapable, comme telle, de pousser efficacement au bien, et son étymologie *co-electio* du mot de syndérèse. Au surplus, reprenant la thèse de Pierre de Tarentaise, il peut exploiter le texte de saint Bonaventure concernant le *naturale pondus* qu'est la syndérèse, la comparaison du Docteur séraphique tirée du cavalier qui tombe quand succombe sa mon-

ture, et les trois causes, mises en avant par le même, pour lesquelles la syndérèse est empêchée de produire ses effets [1].

Après avoir défini formellement la syndérèse, Nicolas ajoute cependant que l'on peut, concrètement, faire consister la syndérèse, comme la rectitude foncière de la partie supérieure de l'âme, dans son double rôle de saisir les vérités de la loi naturelle et d'incliner à les appliquer dans la conduite de la vie. Ici, Nicolas s'adresse à un autre franciscain, Guillaume de la Mare, dont il reproduit les expressions mêmes [2].

Texte établi d'après *Cambridge Caius Coll. 319* f. 68r-68v, *Vat. lat. Ottob. 623* f. 98va-98vb et *Assise 671* f. 67vb-68va.

Queritur consequenter de sinderesi, que dicitur scintilla conscientie, primo quid sit, utrum potentia uel habitus...

Queritur secundo utrum sit a parte cognitiue uel affectiue...

Queritur tertio an possit totaliter extingui...

Queritur quarto an synderesis possit peccare...

Ad istas questiones dicendum quod ista tria se habent secundum ordinem : lex naturalis, sinderesis et conscientia. Lex naturalis est aggregatio regularum uel preceptorum de faciendis uel uitandis, que quidem sunt a Deo menti impressa ; conscientia uidetur esse opinio siue credulitas tentionis siue obligationis ad aliquid faciendum siue dimittendum formata sillogistice ex talibus regulis cum assumptione minoris, ut prius habitum est ; sinderesis est quidam naturalis instinctus qui est in anima uel in mente rationali consequens ad huiusmodi opinionem, stimulans ad bonum prosequendum et malum fugiendum, et sic est in secunda specie qualitatis. Sicut enim uidemus a parte sensitiue quod ouis, uiso lupo, naturali instinctu statim fugit et agnus sequitur matrem, ita possumus intelligere in anima rationali talem instinctum naturalem stimulantem ad bonum honestum prosequendum et ad malum fugiendum.

Ideo dico quod sinderesis directe et formaliter nominat istum instinctum, et se tenet principaliter a parte affectiue. Et ideo dicitur scintilla conscientie, sicut igniculus inflammans et mouens ignis dicitur propter uirtutem actiuam ; dicitur autem scintilla propter eius modicitatem, quia non habet uim sufficientem mouendi ad actionem bonam, sed semper facit quod potest, scilicet impulsum quemdam et inclinationem ad bonum ; unde est quoddam naturale pondus ad bonum ; uerumptamen propter liberum arbitrium siue uoluntatem que habet dominium super actiones et super ipsam, non potest sufficienter mouere ad executionem talis boni ad quod inclinat. Et ita formaliter loquendo se tenet a parte affectiue natu-

1. S. Bonaventure, *In II Sent.* d. 39, a. 2, q. 2-3.
2. Voir *supra*, 245 *lin.* 51-57.

ralis, non aspectiue, nec appetitiue deliberatiue. Unde formaliter est quedam habilitas naturalis et est in secunda specie qualitatis. Materialiter tamen loquendo sinderesis comprehendit quicquid rectum est in anima quoad agenda, siue a parte potentie, siue a parte habitus ; unde comprehendit tam intellectum secundum quod est comprehensiuus principiorum per se notorum in operabilibus quam uoluntatem secundum quod naturaliter inclinatur ad bonum ; ideo isto modo non est tantum nomen unius potentie, sed totius illius supremi quo homo naturaliter apprehendit bonum, siue sit potentia uel habitus, respectu iuris naturalis. Unde Ieronimus in dicta glosa aliquando attribuit illi actum potentie intellectiue, ubi dicit quod est spiritus qui nouit que sunt hominis, aliquando actum potentie affectiue, ubi dicit quod est spiritus qui postulat pro nobis gemitibus etc, et quod semper uult bonum, aliquando uero nominat eam conscientiam.

Formaliter ergo loquendo, sinderesis est quedam habilitas naturalis, et est in secunda specie qualitatis. Materialiter tamen comprehendit multa, scilicet omne quod est rectum in anima, siue sit potentia siue habitus. Huic autem bene consonat nomen suum. Sinderesis enim est nomen grecum et dicitur a sin quod est cum, et heresis, electio ; ideo quasi co-electio, quia prouenit tam ex intellectiua quam affectiua, et ex potentia et habitu naturali ; et interponitur d littera, causa euphonie. Et quia sic colligit seu comprehendit quicquid rectum est in anima, propterea dicitur locum superiorem tenere, et uocatur superior portio rationis, et comparatur aquile que super omnes uolat.

Sic patet ad secundam principalem questionem ; quia formaliter loquendo est a parte affectiue ; materialiter loquendo comprehendit intellectiuam et affectiuam.

Ad tertiam questionem dicendum quod rectitudo naturalis potentiarum et principia legis naturalis ex quibus causatur sinderesis non possunt totaliter deleri. Ideo sinderesis totaliter extingui non potest, quin semper aliquem actum habeat. Tamen in aliquo actu particulariter impediri potest ; et hoc triplici de causa : uel propter tenebram excecationis, ut in hereticis qui pro suo errore sustinent mortem sine remorsu conscientie ; uel propter lasciuiam delectationis, ut in carnalibus qui sine remorsu, saltem ad tempus, toto impetu feruntur in delectationem suam ; tertio propter duritiam obstinationis, ut in dampnatis in quibus extinguitur quantum ad unum actum, scilicet quoad actum inclinandi ad bonum actum, retinet tamen actum remurmurandi malo, non amore iustitie, sed dolore pene ; semper ergo habet aliquem actum, unde totaliter extingui non potest.

Ad quartam questionem sciendum quod sinderesis est instinctus naturalis et consistit circa uoluntatem in quantum mouetur naturaliter, non in quantum mouetur deliberatiue ; ideo de se peccare non potest, quia peccatum consistit circa uoluntatem deliberatiuam.

Notandum tamen quod, sicut non contingit intellectum errare circa principia per se nota et secundum se considerata, tamen per-
80 tractando ad conclusiones contingit intellectum errare per se ratiocinando, sic sinderesis nunquam per se errat, nec per se extinguitur penitus in considerando principia per se nota, hoc est regulas iuris naturalis, uel sequendo affectionem naturalem, sed secundum quod regulas iuris naturalis pertractat ad opera singularia per
85 deliberatiuam potest peccare ; unde non dicitur errare per proprium actum, sed propter defectum aliarum uirtutum, sicut bonus miles quantum est de se semper bene sedet equo, tamen precipitante et cadente, dicitur miles cadere.

Avec Nicolas d'Ockham nous clôturons la série des maîtres d'Oxford au XIIIe siècle[1]. Si on s'en reporte à l'étude relative aux maîtres parisiens de la même époque, on pourra constater que, si les maîtres anglais n'ont, jusqu'ici du moins et pour notre question, exercé aucune influence sur les maîtres français, ceux-ci, au contraire, ont attiré l'attention de ceux-là : on a pu noter que Richard Rufus connaît le chancelier Philippe et fait connaître saint Bonaventure, et que Nicolas d'Ockham s'est inspiré de Pierre de Tarentaise.

* * *

Il sera sans doute utile de jeter un coup d'œil rapide sur l'évolution de la théorie au cours du premier siècle de son existence.

Les questions de la syndérèse et de la conscience ne sont pas de celles qui ont passioné les esprits : on ne trouve, peut-on dire, aucune question quodlibétique à leur sujet ; les exposés se réfugient, comme d'office, dans les Commentaires des Sentences où ils ont leur place obligatoire. Et, à première vue du moins, ces exposés se ressemblent étrangement.

1. Dans la collection d'*Assise 196*, soigneusement décrite par dom H. Pouillon, *Le Manuscrit d'Assise, Bibl. com. 196*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12 (1940) 342, on lit, f. 46^r, une question anonyme : *utrum conscientia sit habitus* ; mais ces quelques lignes n'offrent aucun intérêt doctrinal. — Nous n'avons pas parlé de Guillaume Ware ; son commentaire sur le livre II des Sentences (*Padoue 662* ; *Toulouse 242* ; *Florence Laur. Plut. 33. d. 1*) n'offre aucun exposé sur nos deux questions. — Disons de suite qu'il faut en dire autant du commentaire de Thomas Sutton (*Vat. Ross. 431*). — Nicolas Trivet présente un exposé, d'ailleurs peu important, sur ces problèmes dans son Commentaire sur le livre II des Sentences (*Assise 189* f. 85ra-85rb) : nous espérons en parler dans une étude ultérieure relative aux maîtres du début du XIVe siècle.

Une lecture attentive des textes permet cependant de discerner des divergences assez notables trahissant des conception différentes sur la nature et le rôle de ces deux normes d'action. Et puis, qui n'est frappé de la rapidité avec laquelle les traités se sont développés ? Que l'on compare le maigre exposé d'Étienne Langton au seuil du XIIIe siècle avec l'ampleur du traité, quelque soixante ans plus tard, sous la plume de Robert Kilwardby.

C'est la syndérèse qui a d'abord retenu l'attention. On a vu l'influence décisive que la Glose de saint Jérôme exerça sur les débuts de la spéculation : n'avait-elle pas rangé la syndérèse parmi les facultés, et ne l'avait-elle pas placée au-dessus de toutes ?

Les débuts du traité furent cependant des plus modestes. Pierre Lombard cite une partie de la Glose ; mais tout en parlant de la *superior scintilla rationis*, il estime inutile de la dénommer syndérèse. Ce dernier vocable apparaît cependant bientôt après, dans les Questions sur les Sentences d'Udo (vers 1165), chez le décrétiste Simon de Bisiniano (vers 1175) qui l'identifie au *ius naturale*, et vers les mêmes années chez Pierre de Poitiers qui identifie la syndérèse à la raison en tant que celle-ci incline au bien et réagit contre le mal.

Une des Questions d'Étienne Langton offre un premier essai de spéculation théologique. La syndérèse est une tendance naturelle qui proteste contre le mal et qui survit à toutes les déchéances. D'essence rationnelle, elle n'est cependant responsable ni du bien ni du mal, car ceux-ci relèvent de la raison délibérante et la syndérèse est supérieure à celle-ci. La syndérèse reste donc dans les généralités ; c'est la raison qui descend jusqu'au cas concret, au sujet duquel s'éveille le remords de la conscience.

Godefroid de Poitiers contredit son maître, Étienne Langton : tout en étant supérieure à la raison délibérante, la syndérèse n'est cependant ni irresponsable ni infaillible ; il est en effet certains points de doctrine, tels les articles de foi relatifs à la Trinité, que seule la syndérèse peut connaître, et cependant certains se sont trompés à leur sujet.

Guillaume d'Auxerre, pour résoudre ce même problème de l'indéfectibilité de la syndérèse, s'adresse à la distinction augustinienne de *ratio superior* et de *ratio inferior*. La syndérèse n'est autre que la *ratio superior*. Est-ce à dire qu'elle soit infaillible ? Le tout dépend de son point d'attache. Étant en nous l'image de Dieu, la *ratio superior* peut voir en elle-même la vérité première, type de toute vérité, de toute bonté et dès lors connaître tous les principes de la loi naturelle. Or aussi longtemps que la raison supérieure s'alimente à cette source, elle est infaillible. Mais il lui arrive aussi de puiser à des sources d'ordre inférieur, et ici elle peut errer, car la *ratio inferior* à laquelle s'adresse la *ratio superior* peut être dupée par l'imagination et des apparences fallacieuses ; c'est dans ce sens que la syndérèse peut faillir.

Mais bientôt Roland de Cremone réagit contre cette conception : à ses yeux, puisque la syndérèse est identique à la *ratio superior*, elle est infaillible ; et elle n'est pas responsable du péché, puisque celui-ci se commet par d'autres facultés.

Se détachant de tous ses contemporains, Guillaume d'Auvergne veut voir dans la syndérèse, non une faculté, mais une simple fonction, la fonction supérieure de la raison, ou mieux de l'âme, consistant à proclamer en nous les exigences de la loi naturelle.

Jusqu'ici on avait envisagé avant tout les propriétés de la syndérèse et spécialement son infaillibilité. Mais qu'est-elle en sa nature intime ? Est-elle vraiment une faculté ; ne serait-elle pas un simple habitus ? Et puis, est-elle d'ordre cognitif ou affectif ?

C'est un peu après 1230 que la question est posée chez le chancelier Philippe et sans doute aussi chez l'un ou l'autre de ses contemporains.

On voit poindre la conception d'une syndérèse habitus ; mais telle était l'autorité de la Glose de saint Jérôme que, chez le chancelier Philippe, la syndérèse reste une faculté, mais doublée d'un habitus, *potentia habitualis*. Elle ne se distingue pas réellement des facultés rationnelles, mais elle est l'élément de leur stabilité : elle est chez nous le vestige de la rectitude originelle, qui a survécu à la déchéance primitive, et comme l'incoercible protestation de notre nature raisonnable contre tout ce qui

entrave son ascension vers le souverain bien. Ainsi définie, la syndérèse relève de facultés appétitives et se rattache à la volonté naturelle, sans lui être entièrement identique ; la volonté naturelle, en effet, se porte vers tout bien ; la syndérèse ne se porte que vers le bien d'ordre moral. On conçoit dès lors que Philippe, à l'encontre de Guillaume d'Auxerre, prône purement et simplement l'indéfectibilité de la syndérèse ; quand on dit que la syndérèse pèche ou déchoit de son sang, on veut dire qu'elle est empêchée de produire son effet bienfaisant par suite de la résistance du libre arbitre, seul responsable du mal moral. La syndérèse se distingue en effet du libre arbitre ou de la raison délibérante, car elle en est le moteur : elle incline le libre arbitre au bien moral en général, d'une manière instinctive, indélibérée.

Un contemporain de Philippe, dont le traité est conservé dans *Douai 434*, considère à son tour la syndérèse comme une *potentia habitualis*. Son rôle est de garantir la rectitude des deux facultés motrices de l'homme, la raison pratique et la volonté, étant à la fois *naturale iudicatorium* et *naturalis voluntas boni*.

La théorie de la *potentia habitualis* du chancelier est reprise fidèlement dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès.

Elle est développée, d'une manière plus originale, par saint Bonaventure. Aux yeux de celui-ci, la syndérèse réside dans la volonté ; elle est un habitus, un *naturale pondus* inclinant la volonté au bien moral ; mais telle était encore l'emprise de la tradition que saint Bonaventure concède que dans le langage courant la syndérèse se dit plutôt de la faculté volitive elle-même, doublée d'un habitus. Si la syndérèse est la volonté naturelle, elle est manifestement infaillible ; mais il lui arrive d'être entravée dans son exercice, soit par l'aveuglement de l'esprit, comme chez les hérétiques, soit par la violence des passions, comme chez les dépravés, soit par l'obstination de la volonté, comme chez les damnés.

Cependant, dès les environs de 1242, la jeune école dominicaine, avec saint Albert le Grand, avait pris une direction différente. La syndérèse est une faculté rationnelle, doublée de l'habitus des premiers principes de la loi naturelle ; mais cette faculté n'est aucunement la volonté. La syndérèse en effet relève de la raison, à savoir la raison pratique. De même que,

dans l'ordre spéculatif, il existe des principes fondamentaux innés qui guident l'intelligence dans le discernement du vrai et du faux, de même dans l'ordre pratique, il y a des principes généraux, innés, qui permettent à la raison pratique de discerner le bien du mal. La différence, on le voit, est notable entre Albert et l'école franciscaine. Selon Albert, en effet, la syndérèse n'agit pas comme cause motrice à la manière de la volonté, mais plutôt comme cause formelle, dictant les normes de l'action. Sans doute d'après Albert comme d'après les maîtres franciscains l'inclination au bien moral est essentielle à la syndérèse, mais cette inclination ne suppose pas une faculté distincte de la raison pratique, puisqu'elle est connaturelle à celle-ci. Ainsi envisagée, la syndérèse est manifestement infaillible, puisqu'elle se cantonne dans les premiers principes.

Saint Thomas d'Aquin suit fidèlement ici les traces de son maître Albert. La syndérèse est un habitus inné, en ce sens que, à supposer connus les termes des principes premiers de l'ordre moral, le rapport entre ces termes est évident de lui-même, sans nul recours au raisonnement. Cependant, respectueux à son tour de la tradition, saint Thomas, dans ses premiers écrits du moins, maintient que la syndérèse est ou bien cet habitus ou bien la faculté dotée de cet habitus. A ses yeux, cette faculté est la raison pratique, et non la volonté. Tandis que saint Bonaventure définit la vie morale concrètement comme l'épanouissement de la charité, qui relève de la volonté, saint Thomas définit la vie morale formellement, par l'empire de la raison ; les principes premiers de l'ordre moral relèvent donc de la raison, plutôt que de la volonté.

Ces divergences vont créer deux courants d'opinion, surtout chez les maîtres de Paris.

Parmi les disciples de saint Bonaventure, il faut citer le dominicain Pierre de Tarentaise : la syndérèse relève de la volonté et elle est pour celle-ci ce que la loi naturelle est pour la raison pratique. Pierre de Tarentaise se détache de la tradition, en faisant de la syndérèse un simple habitus ; et c'est sans doute sous son influence que saint Thomas, dans sa Somme théologique, abandonna ses positions antérieures.

D'après Henri de Gand aussi, la syndérèse relève de la volonté, qu'elle incline à agir selon la loi naturelle.

Cependant la tradition bonaventurienne ne se conserva pas longtemps dans toute sa pureté, même chez les maîtres franciscains. Gauthier de Bruges identifie la syndérèse et la loi naturelle. Guillaume de la Mare (vers 1274) identifie la syndérèse avec la partie supérieure de l'âme, dotée à la fois d'un habitus cognitif des premiers principes de la loi naturelle et d'un habitus opératif de la volonté, inclinant de sa nature au bien moral. Richard de Mediavilla (1284-1287) s'efforce de concilier Bonaventure et Thomas d'Aquin : l'inclination au bien qui constitue la syndérèse se fait à la fois sous forme de persuasion et alors elle relève de la raison pratique, et sous forme de motion naturelle, et comme telle elle appartient à la volonté. Selon Pierre de Trabibus la syndérèse n'est pas un habitus, mais une faculté, à savoir, non point la volonté, mais la raison en tant que, sans discursus, elle connaît les premiers principes de la loi naturelle : le maître franciscain est, on le voit, plus thomiste que bonaventurien.

Les maîtres dominicains restèrent plus fidèles à leur maître. Hannibald (1260-1262) et Romain de Rome (1272) s'inspirent visiblement de saint Thomas d'Aquin ; Jean Quidort (1284-1286) corrige Pierre de Tarentaise dans le sens de saint Thomas : la syndérèse est un habitus, mais un habitus de la raison pratique.

Les maîtres d'Oxford, beaucoup plus que ceux de Paris, exploitèrent en cette matière la théorie augustinienne de l'illumination divine. Le premier maître dominicain d'Oxford, Richard Fishacre, développant les vues de Guillaume d'Auxerre, identifie la syndérèse avec la *ratio superior* en tant qu'elle se tourne vers Dieu, la source de tout bien, pour y contempler les vérités d'ordre moral. Dieu, la lumière éternelle, écrit à son tour Robert Kilwardby, est présent à notre âme ; cette lumière se communique à l'âme pour y devenir la loi de ses jugements et le moteur de sa vie morale ; la syndérèse est la participation, dans la volonté, de cette influence divine. Cependant vers 1290, Nicolas d'Ockham, tout en étant franciscain, ne se meut plus dans ce sillon : la syndérèse est, comme pour Guillaume de la Mare, la rectitude foncière de la partie supérieure de l'âme saisissant les premiers principes de la loi naturelle et inclinant la volonté à les observer.

On le voit, depuis le début jusqu'à la fin du XIIIe siècle, la syndérèse apparaît, sous une forme ou sous une autre, comme la sauvegarde de l'ordre moral. En des temps où la théorie augustinienne avait encore une telle emprise sur les esprits, il importe de le noter, jamais les théologiens n'ont cru à la corruption foncière de la nature humaine : un vestige de la rectitude primitive a survécu au naufrage de l'humanité, une parcelle de la raison naturelle éclaire l'humanité dans ses ténèbres et reste profondément ancrée dans les âmes. Aussi bien, les maîtres eux-mêmes qui définissaient la syndérèse comme un habitus, ont-ils eu soin de rattacher celui-ci à un élément stable et indestructible, à savoir une faculté rationnelle. C'est de même pour garantir les assises de la moralité que presque tous les théologiens ont souligné l'indéfectibilité de la syndérèse. Et si des maîtres comme Robert Kilwardby concèdent que la syndérèse peut se tromper quand la conscience se trompe, ils s'empressent d'ajouter que la syndérèse comme telle est infaillible.

Le traité de la conscience n'apparaît que lorsque le traité de la syndérèse est déjà constitué. C'est chez Philippe en effet qu'on voit se dessiner une notion quelque peu technique de la conscience. La conscience n'est pas la syndérèse, écrit le Chancelier, mais elle résulte de l'application de celle-ci à une donnée particulière de la raison. Ainsi la syndérèse demande que l'on condamne à mort celui qui mensongèrement se proclamerait le fils de Dieu ; or voici une donnée de la raison : le Christ se proclame fils de Dieu, et il ne l'est pas. La conséquence de ces deux données est précisément le verdict de la conscience, condamnant le Christ à la mort. Cette sentence de la conscience était erronnée, non en raison de la syndérèse qui ne dicte que le bien en général et en cela ne se trompe pas, mais par suite d'une erreur de la raison.

La notion est cependant bien confuse encore dans les esprits. De là la multiplicité des sens qu'au début du moins on attribue au vocable conscience ; de là aussi la difficulté que l'on éprouve à dissocier la conscience de la syndérèse : la conscience n'est-elle pas, comme la syndérèse, la voix intérieure qui proclame les exigences de l'ordre moral ?

Le terme de conscience, écrit le maître franciscain Jean de la Rochelle, peut s'entendre en trois sens ; tantôt il s'identifie avec celui de la syndérèse, avec cette simple différence que la syndérèse envisage l'acte en tant que digne d'être fait, tandis que la conscience le considère comme obligatoire ; tantôt la conscience se dit d'un habitus inné, dictant infailliblement ce qui est bon moralement ; ce qui est une autre manière de l'identifier avec la syndérèse ; tantôt enfin la conscience désigne un habitus acquis, à savoir l'opinion que l'on se forme de ce qu'il faut faire et ne pas faire, et c'est ce dernier sens que Jean de la Rochelle accepte.

Dans une de ses questions disputées, Alexandre de Halès affirme de son côté que le mot conscience peut s'entendre en trois sens : on peut entendre par là l'objet dont nous avons conscience, *id quod conscimus* ; on peut aussi comprendre par ce mot ce par quoi nous avons conscience, *id quo conscimus* ; et par ces derniers mots on peut désigner deux choses : ou bien l'habitus inné de la syndérèse qui ne nous porte qu'au bien, ou bien un acte de la raison délibérante, *acceptio rationis*, qui selon qu'il se porte en haut ou en bas est bon ou mauvais, vrai ou faux ; l'erreur toutefois ne vient pas de la conscience comme telle, mais plutôt de la raison qui est faillible. Cependant, tout en reconnaissant que ce troisième sens est le plus usité, Alexandre parle toujours de la conscience comme d'un habitus, que l'on peut considérer tantôt comme inné, tantôt comme acquis, habitus qui, dans sa partie supérieure s'identifie avec la syndérèse.

La Somme théologique dite d'Alexandre de Halès reprend tout cet exposé ; mais, chose à noter, quand il s'agit au début de définir la conscience, elle rejette le sens d'*acceptio rationis* pour lui substituer un sens tout différent : la conscience serait une puissance de l'âme, c'est-à-dire la faculté où sont inscrites les règles de la conduite morale.

Après les premiers tâtonnements on est heureux de lire l'exposé parfaitement cohérent de saint Bonaventure. En son sens habituel la conscience désigne non point une faculté, mais plutôt un habitus. Cet habitus réside, non dans la raison spéculative, mais dans la raison pratique ; et celle-ci n'est pas la volonté : la raison dirige l'action, la volonté l'exécute.

Cet habitus est-il inné ? Il faut dire de la conscience, écrit

saint Bonaventure, ce qui se dit de la science ; or l'habitus de la science est en partie inné, en partie acquis. L'habitus de la conscience est donc en partie inné : inné dans sa lumière naturelle qui est sa première source, inné dans ses premiers principes ; mais cet habitus est aussi en partie acquis ; d'abord en ce que, à part le concept de Dieu qui est inné, les termes des premiers principes de l'orde moral dérivent de la connaissance sensible ; acquis ensuite dans les déductions se rapportant à des précisions qui n'appartiennent plus aux premiers principes. Ainsi, selon saint Bonaventure, la conscience fournit les directives pour toute la vie morale, embrassant à la fois les principes universels et les conclusions particulières.

Mais, dès les environs de 1242, la jeune école dominicaine, en la personne de saint Albert le Grand, avait pris une direction toute différente. La conscience n'embrasse pas les premiers principes, puisque ceux-ci relèvent de la syndérèse ; elle ne peut donc s'étendre qu'aux conclusions. Aussi bien, développant l'idée amorcée par Philippe, saint Albert considère-t-il la conscience comme la conclusion d'un syllogisme pratique dont la majeure est fournie par la syndérèse et la mineure par la raison. Étant conclusion, la conscience ne peut être qu'un jugement, c'est-à-dire un acte de la raison pratique, et nullement un habitus, moins encore une faculté.

En ce point saint Thomas d'Aquin suit fidèlement son maître. Il note cependant en passant que ce jugement de conscience, *iudicium conscientiae*, diffère du jugement ultime ou décision définitive du libre arbitre, *iudicium electionis* : le jugement de conscience ne relève que de la connaissance, le jugement du libre arbitre implique la volonté.

La différence entre saint Thomas et saint Bonaventure est donc moins accusée pour la conscience que pour la syndérèse. Pour tous deux, en effet, la conscience relève de la raison ; mais tandis que selon Bonaventure, elle est un habitus embrassant principes et conclusions, pour Thomas d'Aquin elle est un acte, portant exclusivement sur la conclusion ultime concernant l'acte concret.

Pierre de Tarentaise s'inspire à la fois de Bonaventure et de Thomas d'Aquin : la conscience est un habitus de la raison pratique, mais il ne se rapporte qu'à la conclusion ultime du

syllogisme pratique. La raison pratique est, en effet, dotée de deux habitus : l'un universel, inné, se rapportant aux premiers principes de l'ordre moral et appelé *lex naturalis*, l'autre spécial, acquis par la raison de chaque homme, se rapportant aux sentences particulières visant les cas individuels, et cet habitus n'est autre que la conscience.

A son tour Gauthier de Bruges fait de la conscience un habitus entièrement acquis.

Richard de Mediavilla et plus tard Pierre de Trabibus se meuvent davantage dans le sillon de saint Bonaventure : la conscience est un habitus de la raison pratique ; et elle est double : l'une innée, dictant les premiers principes, l'autre acquise se rapportant aux cas concrets.

Cependant, vers 1294-1296, le franciscain Simon de Lens se rapproche plutôt de saint Thomas : formellement la conscience est un acte, à savoir l'application de la science morale à un cas particulier ; toutefois elle est un acte permanent, sans être pour autant un habitus.

Mais dans l'entre-temps, Henri de Gand avait émis une théorie toute nouvelle. Non content d'insérer dans la volonté la syndérèse, il y rattache la conscience elle-même. La conclusion du syllogisme pratique, supposé vraie, est la *recta ratio*, mais pas la conscience. Celle-ci est un acte de volonté, l'acquiescement de la volonté à la conclusion de la *recta ratio*. Dans la volonté, on distinguera donc deux moteurs de l'action : un moteur universel inclinant à agir selon la loi naturelle, et telle est la syndérèse, et un moteur particulier engageant à agir selon la *recta ratio*, et telle est la conscience.

Godefroid de Fontaines (1295) se refuse à faire de la conscience un acte de volonté ; la conscience est la conclusion d'un syllogisme pratique dont la majeure est fournie par la syndérèse. Mais — et ici Godefroid intègre dans son système une donnée contenue dans la thèse du maître gantois — tout le syllogisme procède d'un acte initial de la volonté ; c'est parce que je veux observer les préceptes de Dieu que mon intelligence adhère à cette proposition qui relève de la syndérèse : « il faut observer les préceptes de Dieu ». A son tour le syllogisme pratique, issu d'un acte de volonté, incline à un autre acte de volonté, à savoir la volonté de faire tel ou tel acte que ma conscience me dit

commandé par Dieu. L'acte de conscience comporte donc à son début et à son terme un acte de volonté.

Bientôt après (1299), Pierre d'Auvergne s'inspirait visiblement de cette théorie.

Quant à l'école d'Oxford, elle exploitait ici, comme pour la question de la syndérèse, la théorie de l'illumination augustinienne en faisant de la conscience une voix intérieure qui nous révèle les pensées et les volontés de Dieu. Pour Richard Fishacre, la conscience n'est que la *ratio superior* en tant qu'elle se replie sur elle-même pour y contempler les vérités d'ordre moral inscrites en l'âme par Dieu. D'après le franciscain Richard Rufus (1250-1253) la conscience est une lumière innée en nous, se rapportant aux premières vérités de l'ordre moral, s'alimentant directement à Dieu, la lumière de notre intelligence. Quant aux vérités morales déduites des premières elles n'appartiennent plus à la conscience, elles relèvent de la raison, de l'opinion ou de tout autre source faillible de connaissance ; l'erreur n'est donc aucunement le fait de la conscience. Un peu plus tard, Richard Kilwardby s'étendait longuement sur la conscience. La conscience est un habitus ; mais de quelle faculté cet habitus relève-t-il ? Il y a deux espèces de conscience : l'une se borne à dicter ce qu'il faut faire et éviter ; l'autre ajoute une note d'approbation ou de reproche. La première s'insère dans la raison pratique, la seconde dans la faculté motrice ou appétitive. Formellement la conscience réside dans le fond naturel de la raison par où elle se rattache directement à la loi éternelle, aux raisons éternelles des choses, elle ne réside donc dans la raison délibérante que par l'influence qu'elle exerce sur elle. Mais si la conscience se borne aux premiers principes par où elle juge de toutes choses dans la lumière divine, comment la distinguer de la syndérèse ? Si on entend par conscience l'habitus de la raison pratique dictant ce que nous devons faire, la syndérèse se distingue de la conscience, comme la forme se distingue de la matière, comme la charité se distingue de la foi qu'elle informe. Mais si on prend la conscience dans son second sens, comme habitus de la faculté appétitive approuvant le bien et réprouvant le mal, on ne voit plus ce qui la distingue réellement de la syndérèse. Mais cette théorie n'eut guère d'écho ; elle tenait manifestement trop peu compte de la faillibilité de

la conscience. Aussi bien, à Oxford même, vers 1290, le maître franciscain Nicolas d'Ockham revenait-il à une conception plus humaine : dans son sens propre, la conscience est un acte, à savoir la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est un principe de la loi naturelle et la mineure une donnée de la raison ou de l'expérience : n'était la loi naturelle qui remplace la syndérèse, nous serions à l'école de saint Thomas. Dans un sens impropre, Nicolas concède que la conscience est un habitus entièrement acquis, résidant dans la raison pratique.

On l'aura vu, les théologiens ont eu quelque peine à dissocier les concepts de conscience et de syndérèse si étroitement liés dans la Glose de saint Jérôme. Assez prompts à refuser à la conscience le titre de faculté qu'ils accordaient à la syndérèse, ils y virent volontiers un habitus. On en vint sans doute assez tôt à considérer la conscience comme un acte, à savoir un jugement déduit des principes de la syndérèse ; mais le concept de la conscience-habitus resta vivace jusqu'à la fin du XIIIe siècle, spécialement au sein de l'école franciscaine.

Mais, de quelle faculté relève cette conscience, acte ou habitus ? On songea tout naturellement à la raison pratique : le jugement de conscience est en effet tout orienté vers l'action et il s'exprime en une sentence impérative. Ainsi pensaient saint Albert le Grand et saint Bonaventure. Mais voici que saint Thomas d'Aquin introduit une distinction entre le jugement de conscience et le jugement du libre arbitre : le premier reste pure connaissance, le second implique la volonté. C'est sans doute par réaction contre ce caractère spéculatif de la conscience qu'Henri de Gand fait résider la conscience dans la volonté ; idée que Godefroid de Fontaines reprend en soulignant l'influence de la volonté sur l'élaboration du jugement de conscience. Mais ces deux auteurs n'identifiaient-ils pas ces deux jugements que saint Thomas avait voulu dissocier ? Et ainsi, dès la fin du XIIIe siècle se posait un problème qui, aujourd'hui encore, est thème à discussion : si la conscience relève de la raison pratique, faut-il lui adjoindre un jugement plus pratique encore, le jugement du libre arbitre ? Et si l'on maintient la distinction des deux jugements, faut-il admettre dans la formation du jugement de conscience une influence de la volonté, que l'on accorde sans peine dans l'élaboration du jugement du libre arbitre ?

V

Problèmes moraux

relatifs à la conscience

PROBLÈMES MORAUX RELATIFS A LA CONSCIENCE[1]

Dans l'étude précédente, nous avons étudié comment le XIIIe siècle envisageait la conscience au point de vue psychologique, dans sa nature, et dans ses relations avec la syndérèse et la loi naturelle.

Mais d'autres problèmes se sont posés, d'ordre moral ceux-ci. La conscience a-t-elle une valeur obligatoire ? Et, s'il en est ainsi, d'où lui vient cette valeur ? La conscience oblige-t-elle quand elle est erronée ? Et, dans la réponse affirmative, si donc on pèche en ne se conformant pas à ses ordres, s'en suit-il qu'on fasse œuvre moralement bonne et méritoire en s'y conformant ?

Un autre problème moral a été posé. A côté de la conscience erronée, il y a place pour un doute de conscience. Comment faut-il résoudre les doutes de conscience ?

Pour l'étude historique de ces deux problèmes, nous utiliserons les mêmes sources que celles exploitées dans l'étude précédente[2] ; mais ici nous ne dépasserons pas l'époque des derniers écrits de saint Thomas d'Aquin.

1. Nous remanions ici deux études antérieures : *La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au moyen âge*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses* 9 (1932) 409-431, et *Le tutiorisme du treizième siècle*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 292-301. — Nous éditons *in extenso* plusieurs des textes qui n'y avaient été publiés que partiellement ; nous en ajoutons d'autres. — Dans la première des études citées, nous nous étions arrêtés à l'époque du Commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin ; nous poursuivons ici l'étude de saint Thomas jusqu'en ses derniers écrits, en remaniant quelques pages publiées jadis (*Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 24, 1922, 414-426). — Nous tenons compte aussi des judicieuses remarques que nous faisait le R. P. M. Bévenot S. J. dans sa lettre du 18 mai 1947, et dont nous le remercions vivement.

2. Remarquons toutefois que certains auteurs qui traitent de la nature de la conscience n'envisagent pas sa valeur normative. Tels Richard Fishacre, Odon

CHAPITRE I

LA VALEUR OBLIGATOIRE DE LA CONSCIENCE

ARTICLE I. — LES MAITRES FRANCISCAINS

On peut provisoirement attribuer à ALEXANDRE DE HALÈS la question anonyme de *Toulouse 737*, f. 146r [1].

Dès le début de l'exposé, on voit apparaître la Glose *ad Rom.* 14, 23 affirmant sans distinction que tout ce qui se fait contre la conscience, fût-ce bon en soi, est péché ; et, en sens contraire, la définition augustinienne du péché : *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, qui permet, sans doute, de conclure qu'il n'y a aucun péché à ne pas suivre une conscience qui impose un acte contraire à la loi divine. Et ainsi, dès le principe, s'accuse l'antithèse entre l'ordre de la moralité formelle ou

Rigaud, saint Albert le Grand dans sa question de *Vat. lat. 781* f. 148, ainsi que l'auteur rapporté dans *Douai Bibl. municip. 434* t. 2 p. 368. — Nous jugeons inutile de remonter à une époque antérieure à celle étudiée au cours de l'article précédent. Sans doute, comme il arrive souvent pour les problèmes moraux, on s'est inquiété des solutions pratiques avant d'aborder les questions spéculatives. Ainsi l'on est d'accord, au XIIe siècle, pour admettre qu'on pèche toujours en agissant contre sa conscience, selon la glose sur le texte : *Omne quod non est ex fide peccatum est* : entendez, *omne quod est contra conscientiam*. Ainsi Robert de Melun dans son Commentaire sur les épitres de saint Paul (RAYMOND M. MARTIN O. P., *Œuvres de Robert de Melun*, t. II. *Questiones theologice de Epistolis Pauli*, Louvain, 1938, 134, 165, 245) ; l'auteur anonyme, datant des environs de 1160, édité par THANER à la suite de son édition de la *Summa Magistri Rolandi*, Insbruck, 1874, p. 297 ; tel encore Pierre de Capoue : « Dicitur etiam conscientia communis opinio que dictat alicui quod tenetur uel non tenetur ad aliquid ; et de hac concedimus generaliter quod quicquid fit contra hanc peccatum est, quia si quis credit quod mortale sit dare elymosinam, peccat mortaliter si dat » *Vat. lat. 4304* f. 38ra. On rencontre même chez Pierre de Poitiers l'amorce du second problème relatif à la moralité d'un acte fait conformément à la conscience : « Quamvis enim omne quod non est ex fide peccatum sit (Rom. 14), non tamen omne quod est ex fide, id est ex conscientia, bonum est, si quis ignoret ». PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum Libri quinque*, lib. 2 cap. 15 (P. L. 211, 996B). Mais ce ne sont là que des affirmations qui, pour s'intégrer dans un système, devront attendre jusqu'aux environs de 1235.

1. Voir *supra*, 182.

subjective proclamé par la Glose et celui de la moralité objective énoncé par saint Augustin.

Alexandre apporte une distinction qui, à ses yeux, va sauvegarder les droits de la moralité objective. Certains actes ont un objet essentiellement bon, *determinate bona* ; d'autres un objet essentiellement mauvais, *determinate mala* (telle la fornication, qui ne peut jamais devenir licite) ; d'autres ont un objet indifférent (prendre telle nourriture). Or si la conscience me dicte, par erreur, de ne pas faire une chose essentiellement bonne, elle n'oblige pas ; de même, si elle me dicte de faire une chose essentiellement mauvaise. Et la raison est simple : la conscience ne peut obliger que subordonnément à Dieu, selon la parole de saint Paul : *Non est potestas nisi a Deo*. Il y a donc obligation de déposer cette erreur de conscience, et péché à la suivre. Et voilà, dans la pensée d'Alexandre, pleinement sauvegardées les exigences de l'ordre moral objectif. Quant aux actes indifférents, ils sont, comme tels, en dehors des prises de la conscience ; ils ne deviennent obligatoires ou défendus que grâce à un ordre ou une défense d'un supérieur. Alexandre ne songe donc pas à mettre en avant, pour ce dernier point, l'ordre de la moralité formelle créé par la conscience. Mais une importante distinction a été posée ; elle n'est sans doute pas une création d'Alexandre [1], ni davantage la solution [2] ; il n'en reste pas

1. Les savants éditeurs de Quaracchi ont jadis noté, à propos du texte prallèle de la Somme théologique d'Alexandre de Halès, que S. Augustin (*Contra mendacium*, c. 7, nº 18, P. L., 40, 528) avait déjà souligné fortement l'immoralité intrinsèque de certains actes. ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, t. 3, 1930, 388.

2. Voici, par exemple, ce qu'au cours de la seconde moitié du XIIe siècle, rapportait déjà Eudes de Soissons, à propos de la question *De peccato contra fidem et contra opinionem* : « Alii aliter. Sunt quaedam media bona, quae et pie possunt dimitti et pie fieri, ut non discernere inter cibos. Sunt quaedam quae pie possunt dimitti, quaedam quae nullo modo fieri pie possunt. Pie non potest dimitti latreusis ; pie nullo modo daemoni servire possunt. De mediis igitur bonis dicit Apostolus : Omne quod non est ex fide, peccatum est ». *Quaestiones magistri Odonis Suessionensis*, éd. PITRA, dans *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio* t. 2, 1888, 44. — Tout près d'Alexandre de Halès, GUILLAUME D'AUVERGNE dans son *De vitiis et peccatis*, écrit, dit le P. Kramp (*Des Wilhem von Auvergne Magisterium divinale*, dans *Gregorianum* 2, 1921, 78), entre 1228 et 1231 et dès lors antérieur au professorat d'Alexandre commencé en 1231 au plus tôt, avait soigneusement distingué entre les actes doués de moralité essentielle et les actes indifférents, et avait décrit le conflit entre la conscience et la loi divine, concluant que la conscience erronée ne peut aucunement obliger

moins que la distinction et la solution qui s'y greffe va, grâce à Alexandre de Halès, commander toute la théorie franciscaine.

Quesita sunt adhuc quedam de conscientia, ratione eius quod dicitur ad Rom. 14, scilicet : « Omne quod non est ex fide peccatum est ». Et exponitur in Glossa sic : « Quod non est ex fide, id est secundum conscientiam » ; ex quo patet quod fides ibi accipitur pro conscientia. Et sequitur in Glossa : « Omne autem, etiam si bonum sit in se, quod non est ex fide, id est contra conscientiam, ut credamus malum esse, peccatum est ». Non tamen omne quod fit cum fide bonum est, quia ignorantia que est ex culpa nocet...

Ratione ergo eorum que dicuntur tam in textu quam in Glossa queritur... secundo utrum teneamur facere quicquid dictat conscientia, ita quod si non faciamus, quod peccemus, et hoc est querere utrum conscientia liget ad opposita...

Circa secundum sic. Tam ex textu quam ex Glossa apparet quod quicquid fit contra conscientiam non solum rectam sed etiam erroneam, cum dicatur in Glossa quod etiam si bonum sit in se et sit contra conscientiam ut credamus malum esse si fiat, peccatum est ; et ita conscienita non solum recta sed etiam erronea ligat, et ita quicumque facit contra conscientiam erroneam peccat.

Contra. Augustinus : « peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei ». Sed quod fit contra conscientiam erroneam non fit contra legem Dei ; sed potius secundum legem Dei, cum conscientia dictet non esse faciendum quod est faciendum secundum legem Dei uel faciendum quod prohibetur secundum legem Dei. Cum ergo esse secundum legem Dei et esse contra legem Dei opponantur, uidetur quod nichil quod fiat contra conscientiam erroneam sit peccatum...

Respondeo. Quedam sunt determinate bona que, prout huiusmodi sunt, non possunt male fieri ; quedam determinate mala que nullo modo possunt bene fieri, ut fornicari et huiusmodi ; quedam indifferentia que bene et male possunt fieri, ut comedere cibum aliquem. Potest ergo conscientia esse erronea uel circa hec uel circa ista. Si primo modo, utpote si dictet huiusmodi bona non esse facienda, tunc non ligat ; sed potius error conscientie est deponendus, nec peccat si non sequitur conscientiam ex hoc quod eam non sequitur, licet ex aliqua causa possit peccare, ut post uidebitur; sed peccaret si eam sequere-

quand il s'agit d'actes tombant sous la loi de Dieu : « Cum ergo ista contraria sint, lex Dei et lex conscientiae, in isto casu ut nec etiam secundum quid simul stare possint, altera ex toto abrogat alteram. Quod si lex Dei abrogat legem conscientiae, non obligat ergo conscientia contra legem Dei. Nusquam ergo obligat conscientia vel ad faciendum quod malum est vel ad non faciendum quod bonum est, hoc est contra praeceptionem aut prohibitionem Dei. Si vero lex conscientiae abrogat legem Dei, quid absurdius dici potest ? » *De vitiis et peccatis* cap. 10, dans GUILIELMI ALVERNI *Opera omnia*, Venetiis, 1591, 278.

tur. Similiter circa determinate malum ; unde erronea conscientia nec circa ista nec circa illa ligat, quoniam non potest ligare nisi prout est sub ordinatione Dei, cum dicatur ad Rom. 13, 1 : « Non est potestas nisi a Deo » ; unde quando conscientia dictat aliquid faciendum contra legem Dei, deponenda est, et absoluitur homo ab eius uinculo et potestate. Circa indifferentia prout huiusmodi sunt non est necesse facere nec necesse non facere ; de se enim non cadunt sub determinate bonis nisi precipiantur nec sub determinate malis nisi prohibeantur ; sed si precipiantur uel prohibeantur, tunc non manent indifferentia ; unde tunc necesse est ea facere uel non facere, quia tunc superuenit fortius uinculum quoniam [?] ipsa conscientia dictat quod est obediendum precepto sui superioris ; unde Glossa super illud Rom. 13 : « non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam : non solum propter iram principis uel Dei uitandum sed etiam propter conscientiam, scilicet ut munda sit nostra mens » ; quasi dicat : obediatis non propter timorem pene, sed propter munditiam conscientie, quia nisi fieret indifferens quod precipitur a prelato esset conscientia immunda, cum etiam dictet illud esse faciendum. *Toulouse* 737 f. 146rb-147ra.

La question inverse se pose : tout ce qui se fait conformément à la consience est-il acte vertueux ? La réponse d'Alexandre reste encore imprécise. Il faut davantage pour édifier que pour détruire : pour qu'un acte soit bon, il ne suffit pas que ma conscience le croie bon ; il faut que ma volonté adhère à ce bien. Mais en quoi consiste cette bonté de mon vouloir, Alexandre ne le détermine pas.

Respondeo. In quolibet genere pauciora sufficiunt ad destruendum quam ad construendum et plura ad construuntur [*lire* : construendum] exiguntur. Unde quolibet bono substracto fit destrutio edificii, sed non quolibet per se posito fit constructio eiusdem.

Secundum hoc dicendum est quod ad hoc quod illud ⟨quod⟩ procedit ex conscientia dicatur bonum duo exiguntur : unum est quod bonum quod diligitur firmiter credatur esse bonum et similiter malum esse quod detestatur ; aliud est quod sit recta uoluntas respectu boni dilecti uel mali detestati sequens ex huiusmodi conscientia. Ad destruendum nunc sufficit destructio unius istorum ; et ideo quod fit contra conscientiam est peccatum, non tamen omne quod fit secundum conscientiam est bonum. *Toulouse* 737 f. 147ra.

JEAN DE LA ROCHELLE, dans sa *Summa de vitiis*, semble bien avoir eu sous les yeux le texte de cette question d'Alexandre, et lui apporte quelques précisions.

D'abord, il distingue — ce que n'avait pas fait son maître —

le problème de la conscience en général du cas de la conscience erronée. La solution du problème général tient en deux lignes : un texte de la Glose : *qui agit contra conscientiam aedificat ad gehennam*, et un argument de raison : agir contre sa conscience c'est mépriser ce que l'on a vu devoir être fait, et ce mépris est péché.

La seconde précision apportée par Jean de la Rochelle consiste à séparer davantage les espèces d'actes et à mieux y dessiner l'ordre de la moralité formelle. Jean distingue en effet cinq classes d'objets. Certains actes sont essentiellement bons, *formata* : tels les actes de foi, de charité qui, comme tels, ne peuvent être posés que dans une bonne intention ; d'autres sont essentiellement mauvais, *deformata* : la fornication, le mensonge. D'autres sont bons en général, *bona in genere*, mais non point nécessairement toujours, *non formata* : l'aumône, bonne en général, peut être affaire de vaine gloire ; en sens contraire, certains actes sont mauvais en général, *mala in genere*, mais peuvent être faits dans un but louable, *non deformata* : une visite dans une maison de débauche, pour y sauver une âme. Un cinquième groupe est constitué par les actes essentiellement indifférents : lever un fétu de paille [1].

Or, poursuit Jean de la Rochelle, la conscience ne peut m'obliger à omettre un acte essentiellement bon, ni à faire un acte essentiellement mauvais. Car la conscience ne peut contrevenir à la loi de Dieu qui commande ce qui est intrinsèquement bon et défend ce qui est intrinsèquement mauvais. Quant aux trois autres espèces d'actes, la conscience même erronée a valeur obligatoire ; car ici aucune loi, naturelle ou écrite, n'impose ou ne défend ces actes en toutes circonstances : pour ces actes, c'est la conscience qui me tient lieu de loi. La réponse ici revendique explicitement les droits de la conscience ; mais ce n'est encore qu'une simple affirmation : *conscientia in indifferentibus est mihi lex, eo quod iudicat hoc esse faciendum quia est praeceptum Dei*. L'explication n'est pas fournie encore, mais la distinction des deux ordres apparaît clairement : la conscience oblige *formaliter*, le précepte *materialiter*.

1. La distinction établie par Jean revient à celle d'Alexandre ; car, en dernière analyse, les actes qui ne sont bons ou mauvais que selon les circonstances (visite d'une maison de débauche, aumône) se réduisent à des actes indifférents.

Cependant, à la fin de cet exposé, Jean de la Rochelle mentionne une théorie toute différente : la conscience oblige toujours, sans qu'il faille distinguer entre actes bons, mauvais et indifférents. Ainsi les Juifs, pour autant qu'ils voyaient dans le Christ un imposteur, étaient tenus de le crucifier, aussi longtemps du moins que leur conscience de leur dictait, *secundum quid* ; quoique *simpliciter* ils fussent tenus de ne pas le faire, puisque les miracles du Christ attestaient suffisamment sa divinité.

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 14rb-14va et *Paris Nat. Lat. 16417* f. 103rb-103va.

Sequitur utrum conscientia liget. Probatur quod sic. Dicit auctoritas : « qui agit contra conscientiam edificat ad gehennam » ; ergo conscientia ligat.

Item, conscientia est uisio faciendi ; sed uidere faciendum et non facere est contemnere ; ergo facere contra conscientiam est peccatum.

Item, queritur de conscientia erronea, utrum liget. Probatur quod sic. Rom. 14 : « Omne quod non est ex fide peccatum est » ; Glossa : « etiam si bonum sit in se ». Et sequitur : « Quamuis enim fiat quod etiam bonum est, sed non faciendum creditur uel sic faciendum ut sit, peccatum est ». Illud autem non potest intelligi nisi de conscientia erronea. Quod dicitur : etiam si bonum sit, sed non credatur non faciendum, hic autem est error.

Item. Si alicui dictaret conscientia quod comedere carnes suillas esset peccatum, talis conscientia errat, et tamen comedere cum tali conscientia peccatum est, sicut dicitur 8 Ie Cor. : « Quidam cum conscientia usque nunc idoli quasi idolothytum manducant, et conscientia ipsorum, cum sit infirma, polluitur ».

Contra. Peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei ; sed facere contra conscientiam erroneam non est facere contra legem ; ergo facere contra conscientiam non est peccatum.

Si dicat quod conscientia erronea est lex illi cuius est, contra : omnis error est dimittendus et non sectandus ; ergo illa conscientia est dimittenda.

Item. Error est uitium ; ergo facere eius contrarium est uirtus.

Item, queritur de Iudeis quibus dictabat conscientia quod occidendus erat Christus et alii martires, secundum quod dicit Dominus in euangelio : « Erit qui interficiendo uos arbitretur obsequium se prestare Deo ». Ergo non occidere eis peccatum erat...

Contra. Super illud Rom. 14 : « omnis potestas a Domino Deo », etc. Glosa : « superioris mandatum absoluit a mandato inferioris » ; sed mandatum Domini erat, Exodi 20, non cordis. Glosa : iuste. Ergo si

conscientia dictaret eos occidere Christum qui erat uere iustus esset contra mandatum Domini ; absoluebantur igitur ab illa conscientia.

Item. Genesis 21 ; dictum est Abrahe ex precepto Domini quod immolaret filium suum, et cum uellet immolare, preceptum ei fuit quod non immolaret ; ergo preceptum Domini absoluit a precepto Domini, ergo a uinculo conscientie, quod minus est.

Ad hoc respondetur quod, cum sint quinque genera operum, quedam sunt formata, que nunquam possunt fieri malo fine, ut diligere Deum propter se super omnia et assentire prime ueritati per se et super omnia. Quedam autem deformata sunt malitia culpe, ut fornicari, mentiri que, inquantum huiusmodi, non possunt fieri bono fine. In hiis duobus generibus operum, non est credendum conscientie, licet huiusmodi bona dicat non facienda, et huiusmodi mala facienda. Conscientia enim non potest obligare contra legem Dei que precipit huiusmodi bona facienda et prohibet huiusmodi mala non facienda. Sunt alia quedam opera que sunt bona in genere : sed, quia formata non sunt, possunt fieri malo fine, ut dare eleemosinam que potest dari causa inanis glorie, et predicare. Sunt alia mala in genere que, quoniam non sunt deformata, possunt fieri bono fine, ut ire ad lupanar, quod potest fieri causa correctionis meretricis. Sunt iterum quedam omnino indifferentia, ut leuare festucam de terra. In hiis tribus generibus operum obligat conscientia, quoniam lex naturalis uel scripta non exprimit huiusmodi facienda esse uel esse omittenda quantum ad omne tempus. Generaliter ergo dicitur quod de illis que non cadunt sub precepto uel prohibitione aut mandato, credendum est conscientie uel faciendum secundum conscientiam.

Unde bene conceditur quod conscientia ligat ; et etiam conscientia erronea, sed solum in hiis que non sunt precepta, prohibita uel mandata.

De Iudeis uero dicitur quod non tenebantur occidere Christum, quia hoc per se erat contra legem, sicut monstrabatur.

Ad id quod obicit quod facere contra conscientiam erroneam non est facere contra legem Dei, ergo non est peccatum, repondetur quod huiusmodi conscientia in indifferentibus est mihi lex eo quod iudicat hoc esse faciendum quia est preceptum Dei, uel non faciendum quia est prohibitum a Deo.

Sed contra hoc obiciet quis : ergo per se preceptum Domini obligat, non conscientia.

Respondetur : immo et conscientia et preceptum, sed conscientia formaliter, preceptum materialiter.

Ad illud quod obicit quod facere contra conscientiam erroneam est agere contra uitium, hoc autem uirtus, dicendum quod facere contra conscientiam erroneam eo quod erronea, esset uirtus, hoc autem nichil aliud esset quam remouere errorem a conscientia.

Aliorum opinio est quod conscientia liget in omni genere operum, non tamen simpliciter, sed secundum quid, quia illum qui habet

talem conscientiam. Unde Iudei quibus dictabat conscientia quoniam Christus erat destructor legis tenebantur eum interficere, manente conscientia, non tamen simpliciter. Simpliciter uero tenebantur non interficere, quia miracula que ipse fecerat attestabantur ipsum esse uerum Deum.

On vient de se demander si l'on pèche en ne suivant pas sa conscience. Question inverse : mérite-t-on en la suivant ? Non, répond sans hésiter notre théologien ; car si nous nous suffisons pour pécher, nous ne sommes principe de nos actes méritoires qu'à titre de coadjuteur de la grâce de Dieu. Pour mériter, il faut donc plus que le seul fait d'agir selon sa conscience.

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 14va et *Paris Nat. lat. 16417* f. 104ra-104rb.

Sequitur utrum agendo secundum conscientiam mereamur.

Quod probatur per contrarium, quia agendo contra conscientiam demeremur.

Item. Credere de aliquo indifferenti quod sit mortale et facere illud mortale peccatum est ; ergo credere aliquid ueniale et facere illud ueniale est.

Responsio ad primun, quia homo est principium peccati, et ideo agere contra conscientiam suam peccatum est ei ; homo uero non est principium boni nisi ut cooperans, et ideo secundum conscientiam agere non est meritorium.

Ad secundum respondetur quod nos per nos possumus augmentare peccatum, sed non diminuere. Nos enim non sumus principium boni nec diminutionis mali, sed Deus. In nulla igitur materia conscientia facit bonum uel diminuit malum nisi sicut coadiutrix ; et ideo non sequitur : secundum conscientiam credit aliquis quod istud quod est mortale sit ueniale, ergo illud facere erit ei ueniale. Nos autem sumus mali principium et augmentationis mali : mali principium est conscientia, cum credimus de aliquo indifferenti quod est mortale et illud facimus ; illud facere non est peccatum nisi quia contra conscientiam ; est autem conscientia principium augmentationis mali, cum credimus de aliquo ueniali quod sit mortale ; illud enim quod mortale creditur secundum conscientiam mortale peccatum est : ecce augmentum mali.

A Jean de la Rochelle se rattache étroitement l'auteur consigné dans *Paris Nat. lat. 14726* f. 203^{v}. Sa parenté littéraire avec le maître franciscain se trahit en maints endroits ; la solution va d'ailleurs dans le même sens. Quand il s'agit d'actes essentiellement bons, *secundum se formata*, comme l'acte de

charité, ou d'actes essentiellement mauvais, *prohibita quia mala*, la conscience ne peut violer les exigences objectives de la loi divine. Mais quand il s'agit des autres actes, qu'ils soient bons en général, *bona in genere*, mauvais en général, *mala in genere*, ou tout simplement indifférents, la forme de moralité leur vient de la conscience même : *potest conscientia formare vel deformare*, et à ne pas la suivre, il y aurait mépris et donc péché, non point toutefois péché *simpliciter*.

Ce qui ne veut pas dire qu'il y ait, par le fait même, mérite à suivre sa conscience ; parce que si nous sommes nous-mêmes l'artisan du mal, le mérite de nos actes requiert la grâce.

Dans quel sens la conscience erronée est-elle donc obligatoire ? Le jugement de conscience, répond l'auteur, envisage l'acte à poser à deux points de vue : en tant que digne d'être posé, *dignum* ; et en tant que devant être posé, *debitum* : autre réminiscence de Jean de la Rochelle [1]. Or la conscience erronée a sa valeur obligatoire devant Dieu, du fait qu'elle estime que l'acte doit être posé ; mais du fait que l'acte, supposé mauvais, n'est pas digne d'être posé, il s'en suit que l'homme pèche en le posant.

Queritur in quibus ligat conscientia.

Ad hoc dicendum : cum multa sint genera operum, in generali tria sunt. Sunt enim quedam bona per se que secundum se formata sunt, sicut diligere Deum ex caritate ; quedam mala secundum se que suam deformitatem important, ut fornicari et similia ; quedam indifferentia siue sint bona in genere siue mala in genere. In eis que sunt bona per se uel mala per se non ligat conscientia ; non est enim conscientia super preceptum Domini. In indifferentibus autem que non sunt formata ex prohibitione uel precepto, potest conscientia formare uel deformare ; et in talibus tenemur sequi conscientiam, et in hiis intelligitur illud : « omne quod fit contra conscientiam edificat ad gehennam ».

Unde consentio quod conscientia non ligat in malis, et concedo quod iudei non tenebantur occidere christum propter conscientiam suam, immo tenebantur non occidere propter uite sanctitatem. Unde in indifferentibus in quibus non informat me preceptum Domini, teneor sequi conscientiam, ut si dictet mihi etiam conscientia huic non esse subueniendum, quia huiusmodi sumitur iuxta aliquod preceptum, et est ibi contemptus cum uenitur contra huiusmodi conscientiam. Contemptus quandoque sumitur auersio ab incommutabili bono et sic est contemptus in omni peccato ; quandoque irasci rei tamquam uili ; quandoque appreciatio rei minus iusto ; hoc modo sumitur hic contemptus.

1. Voir *supra*, 170.

Si opponatur quod peccato [*lire* : pecco] ueniendo contra conscientiam, sed peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei, ergo conscientia est lex Dei, quod falsum est ; dicendum quod uenio contra legem Dei mei scilicet non simpliciter, sed ex conscientia, quia hoc peccatum non est peccatum simpliciter, sed ex conscientia. Iudicium enim rationis quodammodo est de precepto domini, quia dictat conscientia quod ex precepto domini hoc debeo facere uel non facere. Unde hoc preceptum [*lire* : peccatum] materialiter est contra legem Dei uel preceptum [*lire* : peccatum] formaliter contra conscientiam.

Tertio sic opponitur. Facere contra conscientiam peccatum est. Ergo facere cum conscientia bonum erit. Ergo si dictet mihi conscientia aliquid esse faciendum, et facio illud, ex hoc mereor.

Item. Credens me peccare mortaliter, ex quo facio illud, pecco mortaliter ; eadem ratione faciendo contra conscientiam dictantem me uenialiter peccare, pecco uenialiter.

Contra. Multi credunt uenialiter peccare in fornicando, et tamen mortaliter peccant ; etsi dictet eis conscientia quod illa alias mortalia sunt.

Solutio. In illis que informata sunt, super que iudicium hominis habet potestatem, in illis, inquam, conscientia habet potestatem et in talibus ligat. Ex nobis est quod peccamus, sed non ex nobis est mertium ; et ideo non sequitur quod si facere contra conscientiam sit peccatum, quod facere cum conscientia sit meritum, quia meritum ex gratia.

Ad secundum dicimus quod non est simile de mortali et ueniali ; ueniale enim citra mortale est, nec est in potestate nostra ut mortale conuertatur in veniale. Diminutio enim peccati non est a nobis, sed augmentum peccati a nobis est ; non sequitur quod si ueniale dictat esse conscientia, quod uenialiter peccem si operer illud, quia conscientia non potuit mutare formam eius quod mortale erat, quia non potest supra preceptum Domini, sicut dicitur super questionem illam : « quantum intendis tantum facis », quod intelligitur in ascendendo et non in descendendo.

Item nota quod si aliquis dubitet de aliquo an sit mortale facere an non facere ita quod conscientia timeat de utraque parte, ad hoc respondet Augustinus et etiam Apostolus : Augustinus in libro de magistro dicit quod Christus est magister interior, unde ad ipsum recurrendum est et ipse consulit in tali necessitate ; Jacobus primo : « postulet a Deo » etc et Spiritus adiuuat infirmitatem nostram ; unde ad ipsum recurrendum in oratione et illuminabit.

Ultimo queritur unde habet cocientia ⟨erronea⟩ quod ligat. Sicut dicitur Rom. 15 : « omne quod non est ex fide », etc. Ponamus

quod alicui dictetc onscientia quod hec mulier est uxor sua et in ueritate non est, nec ipse adhibet omnem diligentiam quam posset adhibere ad cognoscendum ; sequitur conscientiam et eam cognoscit ; ligatus est ex conscientia ; ergo alicui ; non homini, ergo Deo.

Contra : iniuriatur ei habendo hanc conscientiam et secundum eam operando, ergo non obligatur Deo.

Solutio. Conscientia, sicut dictum est, iudicatorium operandi est debiti siue digni. Et respicit debitum causam efficientem et finalem : debitum enim de alio et ad aliud habitum ; dignum uero respicit genus operis quantum ad causam materialem et finalem [*lire* : formalem]. Quia igitur iudicat et dictat esse debitum, ligat ; quia uero dignum, cum non sit, peccat.

In casu igitur posito, dicimus quod obligatur Deo, propter hoc quod debitum iudicat ; tamen inuriatur ei, per hoc quod ⟨quod⟩ indignum est fieri operatur.

Dicimus etiam quod sicut lex uoti et lex iuramenti est lex Dei, ita lex conscientie ; et sicut secundum legem Dei sunt uota soluenda et iuramenta obseruanda, ita et conscientia deliberata (?) sicut dicit Glosa, Rom : fides nostra uult ut homo agat quod bene intelligit esse agendum...

Nota iterum quod quedam sunt prohibita quia mala, ut adulterari et huiusmodi ; quedam mala quia prohibita, ut comedere de ligno scientie boni et mali. Similiter intellige de bonis. In talibus cum iam habeat speciem boni vel mali siue formam, non habet conscientia potestatem ut talia formet uel deformet ; unde nec in talibus ligat, nisi tantum in hoc quod faciens contra conscientiam magis peccat, uel faciens cum conscientia minus peccat. In illis autem que non habent formam a se ipsis uel a probihitione uel a praecepto, ligat conscientia quoniam illa format sibi ad bonum uel ad malum. *Paris Nat. lat. 14726* f. 204rb.

A l'exposé de Jean de la Rochelle se rattache encore la *Somme théologique* dite d'ALEXANDRE DE HALÈS. L'auteur distingue le cas de la conscience vraie de celui de la conscience erronée. La conscience vraie oblige évidemment à faire ce qui est essentiellement bon, et à éviter ce qui est essentiellement mauvais ; elle n'oblige à faire les actes bons en général (telle l'aumôme) que dans certaines circonstances. Quant aux actes indifférents, la conscience y oblige ; mais — comme il est dit un peu plus loin [1] — non point en tant qu'indifférents. La conscience erronée, de son côté, n'oblige aucunement à poser des actes essentiellement

1. ALEXANDRI de HALES *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 3, 1930, nº 390, p. 390.

mauvais, ni à omettre des actes essentiellement bons ; l'on est, au contraire, obligé de se libérer de cette erreur. Quant aux autres actes, elle oblige tant qu'elle subsiste ; mais ici encore l'on est avant tout tenu de se dégager de cette erreur [1].

S'il y a faute à agir contre sa conscience quand elle oblige, y a-t-il pour autant mérite à la suivre ? — Non pas : autre chose est édifier, autre chose est détruire. Pour pécher, nous nous suffisons à nous-mêmes ; pour mériter, la grâce de Dieu est requise [2].

1. Solutio. Ad quod dicendum quod sunt quinque genera operum ; quaedam ita bona quod nullo malo fine fieri possunt, ut diligere Deum propter se et super omnia ; quaedam autem ita mala ut nullo bono fine fieri possint, ut fornicari et mentiri et huiusmodi ; sunt autem alia opera, quae bona sunt in genere et possunt tamen fieri malo fine ut dare eleemosynam, quod potest fieri causa inanis gloriae ; sunt alia, quae sunt mala in genere, ut ire ad lupanar, quod potest fieri bono fine, ad correctionem scilicet fornicariae ; sunt autem quaedam indifferentia omnino. In primis ergo duobus ligat conscientia ad faciendum id quod faciendum est et ad non faciendum id quod faciendum non est. In aliis autem non ligat conscientia, secundum quod est « lex intellectus nostri », nisi quatenus ad ista reducuntur, ut ligat ad dandam eleemosynam, cum formatur debitis circumstantiis, et ad non eundum ad lupanar, cum attenditur scandalum. Ad indifferentia vero omnino ligat. Conscientia vero erronea non ligat quoad duo prima membra, sed error conscientiae est deponendus. Si enim conscientia dictat aliquid faciendum contra legem Dei, deponenda est, et absolvitur homo ab huiusmodi vinculo. In aliis autem, etsi conscientia erronea, in quantum erronea, non ligat, ligat tamen sub ratione conscientiae, dum non deponitur ; ad hoc autem principaliter ligatur homo ut error deponatur. *Ibid.* nº 388, p. 388. — On le voit, ce texte est plus apparenté à celui de Jean de la Rochelle (*supra*, 360 *lin.* 39-58) qu'à celui de la question d'Alexandre de Halès rapportée dans *Toulouse 737* (*supra*, 356 *lin.* 27-53)

2. Ad quod dicendum quod non est simile in construendo et destruendo. Quod enim fit contra conscientiam, peccatum est sive demeritum, non tamen omne quod fit secundum conscientiam est bonum et meritorium. Fieri enim secundum conscientiam est, cum creditur esse bonum quod fit ; hoc autem non sufficit ad esse bonum : mali enim sumus sufficiens principium, boni autem non sumus sufficiens principium. *Ibid.* nº 391, p. 390-391. — Les premiers mots de ce texte montrent assez clairement que l'auteur a sous les yeux la question d'Alexandre rapportée dans *Toulouse 737* (*supra*, 357 *in fine*) ; ces mots en effet ne se rencontrent pas chez Jean de la Rochelle (*supra*, 361) — Que notre auteur ait utilisé la question de *Toulouse 737*, le fait ressort encore clairement de l'article précédent (éd. QUARACCHI, nº 390), où il se demande si la conscience a prise sur les actes indifférents. Voici sa réponse : « Ad quod dicendum quod conscientia non ligat ad indifferentia prout huiusmodi, sed ad indifferentia sub ratione differenti, bonorum definite vel malorum definite — hoc enim nomine scientie importatur — nihilominus tamen dicitur esse circa indifferentia in genere suo, et ita supra dictum est » (nº 390). Le texte, il faut l'avouer, n'est pas bien clair ; et le sens n'est pas éclairci par le renvoi final au nº 388 (*supra*, 365, note 1) où il

L'auteur anonyme consigné dans *Vat. lat. 781* f. 4va, qui nous paraît dépendre de la Somme théologique d'Alexandre de Halès [1], rapporte d'abord la solution franciscaine qu'il estime l'opinion commune de son temps, *hec est communis opinio* : la conscience n'a aucun pouvoir sur les actes doués d'une bonté ou d'une malice intrinsèque ; pas davantage sur des actes qui, bons ou mauvais en général, deviennent mauvais ou bons d'après les circonstances concrètes de leur réalisation (aumône, visite d'une maison de débauche) ; mais pour les actes indifférents, si la conscience juge qu'ils sont bons, on est tenu de les faire, et de les omettre dans le cas contraire : *potest sibi facere legem conscientia.*

était dit catégoriquement : « ad indifferentia vero (conscientia vera) omnino ligat ». Rapportons-nous en à *Toulouse 737* : « Circa sextum sic. Videtur quod conscientia non possit esse indifferentium, sed aut determinate bonorum aut determinate malorum, quoniam conscientia est habitus naturalis ; ergo ea que sunt in conscientia insita sunt ei naturaliter ; sed sola determinate bona uel sola determinate mala ei possunt naturaliter inseri, et non ipsa indifferentia, cum ista sint penitus exteriora ; quare ad conscientiam non pertinent ... Responsio. Concedimus quod conscientia est solummodo determinate bonorum uel determinate malorum, nec est indifferentium prout huiusmodi sunt, sed solummodo prout ex aliqua conditione superaddita sint differentia, ita quod habito respectu ad illud superadditum sint determinate bona uel determinate mala, licet in se sint differentia [*lire* : indifferentia]. Verbi gratia, comedere aliquam escam de se est indifferens ; tamen comedere escam que reputatur immunda secundum legem mosaycam, sequenti huiusmodi legem factum est differens et determinate malum ; talis enim debet discernere cibos mundos ab immundis ; sed sequenti legem naturalem est idem cibus mundus ». *Toulouse 737* f. 147va. Le sens ici est parfaitement clair : si l'on entend par conscience l'habitus naturel dictant les préceptes de la loi naturelle, la conscience n'a pas de prise sur les actes indifférents comme tels, mais uniquement en tant qu'ils sont déterminés par quelque précepte ultérieur. Le texte de la *Somme théologique* (n° 390) se présente donc comme un résumé assez mal rédigé de la question de Toulouse. Ici encore se pose spontanément la question d'authenticité de la Somme théologique : si Alexandre de Halès est à la fois l'auteur de la question de Toulouse et de la Somme, comment s'est-il avisé, dans celle-ci, à obscurcir le texte si limpide de *Toulouse 737* ? — La dépendance de la Somme vis-à-vis de *Toulouse 737* rend aussi compte de la remarque finale du n° 391 de la Somme. Après avoir dit qu'on ne mérite pas du seul fait de suivre sa conscience (*supra*, au début de cette note-ci), la Somme remarque que la conscience peut se prendre en deux sens. Si l'on entend par conscience la loi naturelle, alors on maintiendra qu'un acte fait conformément à la conscience n'est pas méritoire, tant que la grâce n'intervient pas, mais l'on pourra concéder qu'il est moralement bon ; mais si l'on entend par conscience le simple dictamen, *credulitas de agendo*, alors on devra même lui dénier toute bonté morale.

1. Voir *supra*, 273.

Et en conformité avec cette solution, l'auteur répond aux objections. Quand certains textes affirment que la conscience oblige toujours, on veut simplement dire que la conscience oblige quand elle énonce la loi naturelle ou des conclusions conformes à la loi naturelle ; et dès lors lorsque la Glose écrit : *quod fit contra conscientiam est peccatum*, l'axiome n'est vrai que lorsque le dictamen de la conscience n'est pas contraire à la loi naturelle, mais se rapporte à des choses indifférentes.

Toutefois l'auteur ne se contente pas de cette solution franciscaine. Car il lui juxtapose cette autre d'après laquelle la conscience oblige dans tous les cas. Sans doute, quand la conscience est erronée, l'on est tenu de redresser l'erreur ; mais aussi longtemps que cette conscience erronée persiste, l'on est tenu de la suivre. L'on se trouve, il est vrai, dans le cas de conscience perplexe, car si l'on suit sa conscience, on viole la loi de Dieu ; si on ne la suit pas, on viole la loi de sa conscience ; mais derechef cette perplexité laisse intacte notre responsabilité, *sibi imputet qui non vult deponere conscientiam erroneam.*

Et en conséquence de cette théorie, l'auteur répond aux objections. Qu'on ne dise donc pas que le bien de la conscience doit céder devant celui de la loi divine, manifestement plus digne de respect. Il y a, en effet, un double lien : un lien objectif, *secundum ueritatem*, et un lien subjectif, *secundum credulitatem siue conscientiam*. Objectivement on ne peut être obligé de poser un acte contraire à la loi divine, mais subjectivement, on peut y être tenu. Objectivement la loi divine l'emporte sur la loi que se fait la conscience ; mais subjectivement la conscience se fait une loi de faire ce qui objectivement est contraire à la loi divine.

En cette seconde solution, on aura reconnu un développement de la théorie rapportée incidemment par Jean de la Rochelle [1].

Quelle que soit d'ailleurs la solution adoptée, une question se pose : puisqu'il y a une loi de suivre sa conscience, sinon toujours, du moins dans certains cas, quelle loi imite cette loi de la conscience ? La loi naturelle, répond l'auteur. Cependant, on maintiendra que la loi naturelle est infaillible, tandis que la loi de la conscience est faillible. La similitude n'est donc point parfaite : on dira que la conscience « singe » la loi naturelle.

1. Voir *supra*, 360 *lin.* 77.

Mais d'où vient finalement que la conscience erronée oblige ? Ceux qui admettent, répond l'auteur, que la conscience oblige dans tous les cas fondent cette obligation sur l'obligation de conformer notre volonté à ce que nous croyons être la volonté divine. Ceux, au contraire, qui soutiennent que la conscience n'oblige que dans certains cas répondront que cette obligation non seulement vient de ce que nous sommes tenus de faire ce que nous croyons être la volonté divine, mais suppose en outre que l'acte proposé n'est pas objectivement contraire à cette même volonté.

Faut-il noter enfin que si notre auteur admet que c'est un péché d'agir contrairement à sa conscience quand celle-ci oblige, il ne s'en suit aucunement qu'agir selon sa conscience soit, du même coup, une œuvre méritoire ?

Il sera opportun de reproduire dans ses parties utiles cet exposé qui définit déjà assez nettement les deux positions en présence.

Postea queritur utrum conscientia liget in omni materia, uel tantum in hiis que non sunt contra Deum, siue in indifferentibus.

Et uidetur quod liget in omnibus ; quia dicit Damascenus quod lex nostri intellectus est conscientia ; sed lex dicitur non solum a legendo, sed etiam a ligando ; ergo ubi est lex, est ligans ; sed conscientia est lex ; ergo ubicumque est conscientia, quamdiu erit conscientia, erit ligans ; et ita in omnibus ligat.

Item. Eccles. 7 : « scit enim scientia [*lire* : conscientia] tua » ; Glosa : « qua iudice nocens non absoluitur ». Ergo conscientia est iudex ; ergo ligat ad faciendum quod ipsa iudicat, sicut iudex tenetur ad faciendum id quod ab ipso iudicatum est. Ergo ubicumque est conscientia, uidetur quod ipsa liget ad faciendum.

Item. Rom. 14 : « omne quod non est ex fide peccatum est » ; Glosa : « id quod fit contra conscientiam ». Ergo quod fit contra conscientiam est peccatum. Sed hoc non esset peccatum nisi conscientia ligaret ad faciendum contrarium. Ergo conscientia ligat ; et ita uidetur quod, sicut uniuersaliter uerum est quod facere contra conscientiam peccatum est, ita conscientia uniuersaliter ligat. Item...

Contra obicitur. Preceptum legis Dei ligat ad hoc, scilicet non fornicari. Ergo conscientia non potest ligare ad contrarium ; uel sequitur quod aliquis sit perplexus, cum obligetur ad impossibile, et dicit Ieronymus : « maledictus qui dicit ⟨Deum⟩ precipere impossibile » ; quod accideret si conscientia ligaret ad contrarium precepti ; et ita uidetur quod in tali materia ⟨non⟩ liget conscientia.

Item. Peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei, ut dicit Ambrosius [*lire* : Augustinus]. Ergo quod non est contra legem Dei non est peccatum. Sed non fornicari non est contra legem Dei. Ergo iste, cum dictat ei conscientia quod si non fornicatur peccabit, non fornicando non facit contra legem Dei ; ergo conscientia ibi non ligat...

Item. Si superior precipiat unum et inferior precipiat contrarium, absoluitur ille a mandato inferioris per mandatum superioris ; immo peccaret obediendo inferiori in hiis in quibus precipit contrarium superior. Sed Deus qui precipit mandata legis nature est super omnem conscientiam. Ergo in hiis que sunt contra precepta Domini non potest conscientia ligare ad faciendum. Et ita in tabilus non uidetur esse peccatum facere contra conscientiam. Item...

Item queritur, cum lex aliquem liget, et similiter conscientia, ad cuius legis similitudinem dicitur ligare ? Aut iuxta similitudinem legis nature, uel legis mosayce uel euangelii. Et dicitur communiter quod dicitur lex ad similitudinem legis nature.

Sed contra. Lex nature nunquam errat ; sed conscientia errat ; et ita non uidetur sumi iuxta eam.

Item queritur unde habet conscientia quod liget. Si dicatur quod tenetur conformare uoluntatem suam uoluntati diuine, ideo cum dictat conscientia alicui quod uoluntas Dei sit hoc facere et tenetur facere quod iussit Deus, ligat eum sic conscientia ad faciendum illud ; sed ex hoc uidetur quod in omnibus liget conscientia, quia in omni materia potest dictare conscientia quod hoc facere sit Dei uoluntas. Et ita, cum in hiis que sunt contra Dei preceptum possit conscientia dictare seu iudicare quod facere hoc est uoluntas Dei, uidetur quod possit ligare ad faciendum contra Dei preceptum.

Responsio. Super hoc sunt diuerse opiniones.

Quidam enim dicunt quod conscientia non ligat in omnibus, sed tantum in indifferentibus, non in eis que sunt contra Dei mandatum ; et hec est communis opinio.

Et ad intelligendum, notandum quod sunt quedam bona que sunt ita bona quod non possunt male fieri, ut credere in Deum et eum diligere propter se et in eum sperare.

Sunt alia que sunt ita mala quod non possunt bene fieri, imo secum important deformitatem, ut sunt fornicari, furari et huiusmodi que sunt contra legem Dei naturalem scriptam in homine.

Secundum hoc dicunt quod in hiis propter se bonis que sunt secundum legem Dei ligat conscientia ad faciendum ea que lex dicit ; sed ad illa que sunt contra legem Dei et que per se mala sunt, non potest ligare conscientia. Unde secundum hanc opinionem conscientia non potest ligare ad faciendum furtum uel fornicationem uel huiusmodi, et in talibus, faciendo sic contra conscientiam, non est peccatum, et sequi conscientiam in talibus est peccatum.

Sunt quedam alia que sunt bona in genere, ut dare elemosinam et huiusmodi, que possunt bene fieri et male ; et tale bonum quod est bonum in genere posset uestiri talibus circumstantiis quod non pos-

set male fieri, est dare elemosinam quando debet et quantum et qua causa debet et huiusmodi ; et tunc conscientia non potest ligare ad oppositum ; tamen, ut est bonum in genere solum, tunc posset conscientia ligare ad illud uel ad contrarium.

Similiter est malum in se quod posset bene fieri, ut ire ad lupanar, quia posset quis ire causa corrigendi meretricem, non causa fornicandi ; uel etiam occidere alium est malum in se, quod in casu posset fieri sine peccato ; tamen possunt adhiberi tot circumstantie quod esset malum secundum se ; et tunc conscientia non posset ligare ad illud cum iam esset contra legem Dei ; sed quamdiu est malum in se quod in casu posset bene fieri, tunc conscientia potest ligare ad illud faciendum uel ad eius contrarium.

Sunt alia que simpliciter sunt indifferentia ad unum uel ad aliud, ut leuare festucam uel non leuare, uidere parietem uel non uidere ; et in talibus facere hoc uel non facere, quantum est de se, non est peccatum, quia hoc uel eius contrarium non aduersatur alicui legi Dei ; propter hoc in tali materia ubi illud potest fieri sine peccato, potest ligare conscientia ad hoc faciendum uel non faciendum ; et ex quo non ligatur quis per legem naturalem ad hoc uel ad eius contrarium, potest sibi facere legem conscientia et sic conscientia potest esse lex ligans in talibus, et dicitur lex Dei, quia non est contraria legi Dei ; sed, ut dictum est, in hiis que sunt per se mala et contra legem Dei non potest conscientia ligare ad faciendum talia, et sic faciendo etiam secundum conscientiam peccat mortaliter, faciens uero in talibus contra conscientiam non peccat mortaliter. Sustinendo igitur hanc opinionem respondendum est ad contrarium[1].

Et ad primun dicendum quod conscientia dicitur lex intellectus, prout conscientia dicitur naturale iudicatorium et sic est uerum quod ligat ; sed tunc est idem conscientia quod lex naturalis siue sequens legem naturalem et in talibus bene ligat ad idem quod lex naturalis. Sed non propter hoc sequitur quod in omnibus liget uel dicatur lex.

Ad secundum dicendum similiter quod Glossa loquitur de conscientia ut est lex naturalis, uel sequens legem naturalem ; et hec conscientia est recta ; quod patet ex hoc quod dicit Glossa : « qua iudice nemo nocens absoluitur », et talis conscientia bene ligat ; sed non propter hoc sequitur quod liget ubique.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur « quod non est ex fide id est contra conscientiam est peccatum » intelligendum est : non omne uerum uniuersaliter, sed ibi solum ubi lex Dei non est contraria e ubi non ligatur quis ad contrarium per legem diuinam ; quia in tali materia per legem Dei absoluitur a lege conscientie inquantum

1. Cet exposé très apparenté à celui de la Somme théologique d'Alexandre de Halès (voir *supra*, 365 note 1) complète celui-ci en ce qui regarde les actes indifférents, pour lesquels l'auteur emploie une formule voisine de celle relatée dans *Paris Nat. lat. 14726*. Voir *supra*, 362-363.

dictat contrarium legi Dei, et in talibus conscientia non ligat et in huiusmodi facere contra conscientiam non est peccatum ; sed in indifferenti ubi non ligatur per legem Dei conscientia potest ligare ; et in tali materia facere contra conscientiam est peccatum, et sic intelligitur illud quod dicitur ad Rom. : « omne quod non est fide id est contra conscientiam est peccatum ».

Alia est opinio que dicit quod in omnibus ligat conscientia et, manente conscientia, qui facit contra conscientiam peccat ; sed quando conscientia est circa ea que sunt contra legem Dei, tunc est erronea et debet deponi ; ideo debet homo consulere alium et ita formare conscientiam secundum legem Dei et deponere eam que erronea est ; tamen si sit talis erronea conscientia et contra legem Dei, manente ea, peccat faciendo contra conscientiam ; et etiam peccat sequendo ipsam, ut patet si dicit alicui conscientia quod deberet fornicari propter sanitatem corporis ne moriatur uel ut pascat patrem, peccat si fornicatur, quia facit contra Dei preceptum ; item, manente illa conscientia, peccat si non fornicatur, quia ligatur per suam conscientiam ad fornicandum ; et in hoc casu dicitur perplexus, sed sibi imputet qui non uult deponere conscientiam erroneam ; et secundum ueritatem non est perplexitas, quia posset deponere conscientiam ; sed, illa manente, est perplexitas.

Preter hoc est notandum quod duplex est ligatio : una secundum rem et ueritatem, scilicet quando conscientia ligat ad aliquid quod non est contra legem Dei ; cum enim quis non ligetur in indifferentibus secundum legem ad faciendum, ibi potest conscientia uere ligare ut per conscientie ligamen teneatur ad faciendum ; alia est ligatio secundum reputationem, scilicet quando conscientia dictat alicui contra Dei preceptum ; et tunc, licet uere non sit ligatus, tamen secundum sui reputationem est ligatus, et imputatur ei ad peccatum si facit contra talem conscientiam, ipsa manente. Hoc habito, satis potest responderi ad obiecta contra hanc opinionem.

Ad primum ergo potest dici quod, cum lex Dei liget aliquem ad unum, non potest ligare ad contrarium, dicendum quod hoc intelligendum est ubi non recte iudicat ; sed cum est peruersa ratio, potest ratio ligari per legem Dei ad bonum et per conscientiam ad contrarium. Vel dic quod duplex est ligamen : scilicet secundum ueritatem, et sic non potest quis ligari ad contrarium legis Dei ; et est ligamen secundum reputationem sui, et sic homo potest se ligare ad contrarium legis Dei, licet secundum ueritatem sit ligatus ad oppositum per legem Dei. Nec propter hoc sequitur quod Deus precipiat impossibile ; immo si est perplexitas, sibi debet imputare, cum non deponit talem conscientiam.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur : peccatum est factum uel dictum etc, et ita non est peccatum quod non est contra legem Dei, sed non fornicari non est contra legem Dei, et ita facere contra conscientiam non fornicando non est peccatum, dicendum quod, licet

non fornicari non sit contra legem Dei secundum ueritatem, tamen secundum suam credulitatem siue conscientiam est contra legem Dei, quia sibi est lex Dei ipsum fornicari ; etsi lex Dei simpliciter non est fornicari, tamen isti habenti talem conscientiam est lex Dei fornicari ; unde est lex Dei reputatione, non ueritate.

Ad tertium dicendum quod secundum ueritatem mandato superioris absoluitur quis a mandato inferioris, cum precipiunt contraria. Similiter lege Dei absoluitur quis a lege conscientie secundum ueritatem ; tamen secundum sui reputationem adhuc potest teneri et ligari ad illud ; unde per hoc non concluditur quod in talibus non possit ligare conscientia secundum illius reputationem. Vel dic quod ratio recta absoluitur a praecepto talis conscientie, sed non ratio peruersa...

Ad illud quod postea queritur ad cuius similitudinem dicitur conscientia lex, dicendum quod iuxta similitudinem legis naturalis, ut sicut lex naturalis ligat ad faciendum, ita suo modo conscientia ligat ad faciendum, et secundum quosdam tantum in hiis que non sunt contra legem Dei, et secundum alios ligat in omnibus. Sed non sequitur propter hoc quod lex naturalis et conscientia ex toto habeant similitudinem ; immo lex naturalis non potest esse erronea, conscientia autem potest esse erronea. Tamen in hoc est similitudo quod hec ligat ad faciendum sicut illa ; unde conscientia dicitur quasi simia legis naturalis...

Ad illud quod queritur unde habet conscientia quod liget dicunt illi qui ponunt conscientiam in omnibus ligare quod hoc est quia tenemur uoluntatem nostram uoluntati diuine ⟨conformare⟩ quando credimus esse uoluntatem ; quia ergo conscientia iudicat aliquid esse faciendum et dictat conscientia se formare [*lire* : conformare] uoluntati diuine in hoc faciendo ; et ideo sicut ligamur et tenemur ad conformandum nos diuine uoluntati, sic conscientia que dictat aliquid esse faciendum et sic conformari ⟨diuine uoluntati⟩ ligat nos ad illud faciendum. Vel potest dici secundum alios quod duo concurrunt ad hoc quod liget, scilicet iudicium quo iudicat esse faciendum, et ⟨quod⟩ non contradicit legi Dei ; unde, quia conscientia est simia legis naturalis ubi dictat faciendum esse quod legi Dei non aduersatur ei hoc est quod habet ligare, ut dicunt, et per istos non ligat in omnibus. *Vat. lat. 781* f. 5va-6r .

Ad ultimum dicendum quod plura exiguntur ad meritum quam ad demeritum ; unde sumus per nos sufficiens causa mali, sed non sufficiens causa operis meritorii ; propter quod non sequitur quod, si facere contra conscientiam est peccatum, quod propter hoc facere secundum conscientiam sit meritorium. *Ibid.* f. 7rb.

C'est avec SAINT BONAVENTURE que nous clôturerons l'histoire de l'évolution doctrinale au sein de la jeune école franciscaine.

Est-on toujours tenu de suivre le dictamen de sa conscience, nous obligeant à faire ou omettre tel ou tel acte ? Ce que la conscience dicte de la sorte, remarque saint Bonaventure, est ou bien prescrit par la loi divine, *secundum legem Dei*, ou étranger à elle, c'est-à-dire indifférent, *praeter legem Dei*, ou encore défendu par cette même loi, *contra* [1]. La conscience, cela va de soi, continue notre théologien, oblige toujours à faire les actes prescrits par la loi divine. Quant aux actes indifférents, on est obligé à les faire aussi longtemps que la conscience nous en donne l'ordre ; mais une autre solution se présente ; reviser ce dictamen erroné de la conscience. Pour les actes défendus par la loi de Dieu, une seule attitude est permise : il y a obligation à déposer cette erreur ; car il ne nous est loisible ni de suivre ni d'enfreindre le dictamen erroné qui m'obligerait à ces actes ; dans les deux cas, en effet, l'on pèche. L'on pèche d'abord en l'enfreignant, car c'est mépriser Dieu que d'aller délibérément à l'encontre de ce que l'on croit être la loi divine ou, si l'on veut, de ce qui est *interpretative, secundum reputationem*, cette même loi. Et l'on pèche encore en suivant ce dictamen erroné ; car l'on se met hors de la voie du salut en violant la loi divine, et dès lors l'on pèche mortellement, *si enim facit quod conscientia dictat et illud est contra legem Dei, et facere contra legem Dei sit mortale peccatum, absque dubio mortaliter peccat* [2]. Et qu'on ne dise pas que c'est là un cas de conscience perplexe : l'on n'est perplexe que *ad tempus*, tant que persiste l'erreur de conscience, mais nullement *simpliciter*, puisqu'il y a obligation de se libérer de cette erreur pernicieuse [3].

1. Par ces termes, S. Bonaventure a-t-il voulu exprimer simplement la classification reçue en actes *secundum se boni, secundum mali* et indifférents ? C'est bien probable ; quoique, à les prendre strictement, ses formules soient plus larges : bien des actes, en effet, sont commandés ou défendus par la loi divine, c'est-à-dire la loi positive divine, sans qu'ils soient intrinsèquement bons ou mauvais.

2. Le savant scoliaste de Quaracchi qui a annoté l'édition de S. Bonaventure (S. BONAVENTURAE *In II Sent*, d. 39, a. I, q. 3, dans *Opera omnia*, éd. QUARACCHI, 2, 1885, 907) estime que cette proposition doit être entendue dans le sens de conscience vinciblement erronée ; sans doute parce que, dans ce cas, la faute ne se trouverait pas dans la simple opposition objective à la loi divine, mais dans la négligence coupable de ne pas s'enquérir de celle-ci. Il faut cependant avouer que la distinction entre ignorance vincible et invincible n'est ni faite ni insinuée ici par S. Bonaventure. On a d'ailleurs pu constater que la solution bonaventurienne ne fait que suivre la tradition de la jeune école franciscaine qui a si fortement souligné les exigences de la moralité objective.

3. *Ibid.*, 906-907.

Saint Bonaventure, on le voit, reste, pour l'essentiel, fidèle aux premiers maîtres franciscains. La conscience n'oblige pas dans tous les cas ; car il faut retirer à son emprise les actes qui sont objectivement contraires à la loi divine. Si d'ailleurs il est vrai qu'on pèche toujours à enfreindre les ordres de sa conscience, l'on ne peut en conclure qu'on fait toujours acte de vertu en les suivant : on vient de le voir, la conclusion serait fausse pour les actes défendus par la loi de Dieu.

Article II. — Maitres séculiers

Nous étudierons plus loin la question que le maître séculier Gauthier de Château-Thierry a consacrée à la conscience. Mais auparavant il conviendra de signaler deux questions anonymes qui lui ont préparé les voies.

La première de ces questions se lit dans *Paris Nat. lat. 3804 A*. La question est générale : La conscience a-t-elle une valeur obligatoire ?

Plusieurs textes semblent l'affirmer. La raison semble pouvoir le prouver. Nous devons vouloir faire ce que nous croyons être la volonté de Dieu sur nous ; n'est-ce pas affirmer que nous devons suivre notre conscience qui nous exprime cette volonté ? — On pèche en posant un acte dont on doute qu'il soit permis, tel le cumul des bénéfices ; à plus forte raison on péchera en posant un acte que l'on croit fermement être défendu par Dieu.

Mais d'autre part, on ne voit pas comment la conscience, du moins la conscience erronée, puisse obliger : si elle commande un acte défendu par Dieu, n'est-il pas évident que l'autorité de Dieu l'emporte sur l'autorité de la conscience ?

Or, l'auteur ne répond pas comme le faisait l'école franciscaine. Sa réponse est plus catégorique. Il y a sans doute obligation de ne pas agir contrairement à sa conscience ; il y a donc péché à ne pas suivre sa conscience, même erronée, car la loi naturelle m'impose de ne pas contrevenir à ce que j'estime être la loi de Dieu. Mais il n'y a aucune obligation de faire ce que me dicte la conscience. Chacun sait que la conscience peut nous tromper. Il y a donc toujours imprudence à suivre immédiatement son sens propre. Nous devons être assurés que la conscience exprime fidèlement la volonté de Dieu sur nous. Nous avons à cet effet les lumières de la foi, celles de la syndérèse, celles de l'autorité. L'auteur ne nie donc pas explicitement que la conscience comme telle oblige ; mais il recommande de se défier du verdict de la conscience.

Secundo queritur utrum conscientia liget.

Et uidetur quod sic : Rom. 14 : « qui autem discernit si manducauerit, dampnandus est » ; Glosa : « qui discernit cibos reputando alios mundos, alios uero ⟨im⟩mundos, si manducat cum illa conscientia dampnandus est » ; uerum est, quia qui iudicat non edendum et edit dampnandus est ; ipse enim reum se facit quando id quod inutile sibi asserit facit ; ergo non licet facere contra conscientiam ; ergo conscientia ligat.

Item. Ibidem parum post : « omne quod non est ex fide peccatum est ». Glosa : « omne autem etiam si bonum sit in se quod non est ex fide, id est quod fit contra fidem, id est conscientiam, ut credamus malum esse peccatum est » ; ergo non licet facere etiam bonum contra conscientiam.

Item. Ad Rom 14 : « nichil commune per ipsum nisi ei qui existimet commune esse », Glosa : « illi qui estimat pro conscientia qua estimat commune est ergo pro conscientia » etc, et ita ligat.

Item. Galat. 5 : « testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est uniuerse legis », ergo tenetur ad uniuersam legem, et non nisi ex conscientia qua credit legalia esse obseruanda. Ergo etc.

Item. Iohannes Damascenus : « conscientia est lex intellectus nostri » ; sed omnis lex ligat, ergo conscientia. et hec est ratio conscientie ; ergo omnis conscientia ligat.

Item per rationes. Nos tenemur uelle quidquid credimus Deum uelle, uel ad minus quidquid credimus Deum uelle nos uelle ; sed nos credimus Deum uelle quidquid credimus faciendum. et sumatur large facere, secundum quod dicitur : quod operor et non operor partes sunt ad operari, et etiam credimus Deum uelle nos uelle quidquid credimus faciendum ; ergo nos debemus uelle quidquid credimus faciendum, ergo conscientia ligat nos ad uolendum quod credimus faciendum.

Item. Plus peccat qui facit quod credit firmiter esse peccatum mortale quam ille qui facit illud se quo dubitat an sit mortale ; uerbi gratia, plus peccat ille qui credit esse peccatum mortale habere duas prebendas et tenet illas quam ille qui dubitat utrum sit mortale et tenet illas ; sed secundus peccat mortaliter, quia committit se discrimini ; ergo et primus. Ergo, quicumque facit id quod credit esse peccatum mortale, peccat mortaliter, etiam si in diligendo Deum credat se peccare mortaliter.

Item. Matthei 12 : « malus homo de malo thesauro profert mala », Interlinearis : « quantum mali intendis tantum facis » ; ergo quicumque intendit peccare mortaliter mortaliter peccat.

Item. Qui credit aliquid faciendum et non facit contempnit ; sed contemptus est peccatum ; ergo quicumque credit aliquid faciendum et non facit peccat.

Contra : auctoritas : qui dixerit Deum precepisse impossibilia anathema sit. Ergo nullus tenetur ad opposita ; sed constat quod erronea conscientia non absoluit a precepto legis diuine ; ergo non ligat ad contrarium ; ergo conscientia qua aliquis estimat esse fornicandum non ligat ad fornicandum ; ergo erronea conscientia non ligat.

Item. Error impedit ne clauis ecclesiastica liget ; ergo multo fortius error impedit ne conscientia liget.

Item. Ad Galatas : « nolite errare, Deus non irridetur » ; ergo error, cum sit prohibitus, non est sequendus ; ergo nec erronea conscientia ; ergo non ligat.

Item. Augustinus : si quid iubeat proconsul et aliud imperator, potius faciendum est preceptum imperatoris ; sed multo magis excellit Deus conscientiam quam imperator proconsulem ; ergo preceptum Dei euacuat preceptum conscientie, et non e conuerso.

Item. Ad Galatas 1 : « si angelus de celo aliud annuntiauerit uobis anathema sit » ; multo magis si conscientia dictat contrarium precepto Dei ; ergo non ligat.

Item. Quilibet tenetur deponere erroneam conscientiam ; ergo nullus tenetur eam sequi.

Item. Vitium non obligat ; ergo nec error, cum sit uitium, nec erronea conscientia.

Item. Augustinus : « peccatum est preuaricatio legis diuine, celestium inobedientia mandatorum » ; ergo omne peccatum est contra legem Dei ; sed erronea conscientia non est lex Dei ; ergo non est peccatum facere contra erroneam conscientiam.

Item. Prouerb. : « ne innitaris prudentie tue », Glosa : « prudentie sue innititur qui ea que sibi agenda uel dimittenda uidentur patrum decretis preponit » ; sed hoc facit qui sequitur erroneam conscientiam ; ergo erronea conscientia non est sequenda.

Item. Magis debeo sequi sensum prelati quam sensum proprium ; sed non teneor sequi sensum prelati si erret, ergo nec sensum proprium, si erret ; ergo erronea conscientie non ligat.

Ad hoc dicendum quod conscientia, siue sit erronea siue non, semper ligat ad non faciendum contra ipsam. Unde si dictet alicui conscientia quod hoc facere sit peccatum mortale et facit illud, manente conscientia, peccat mortaliter. Si diceret ei quod hoc sit peccatum ueniale, si faciat illud, manente conscientia, peccat uenialiter. Sed non ligat ad exsequendum quod dictat ; quilibet enim scit quod potest decipi, et ideo non debet statim sensum suum sequi, ne sequens cecum ductorem in foueam cadat. Matthei ⟨15, 14⟩.

Concedo ergo tres primas rationes que probant quod facere contra conscientiam est peccatum.

Ad quartum dicendum quod, cum dicit Apostolus quod qui circumcidit se debitor est uniuerse legis, intelligit : id est non debet facere contra legem in aliquo, manente conscientia, quia sic faceret contra conscientiam, nec uult dicere quod talis tenetur exsequi quecumque lex precipit, quia potest deliberare utrum facere debeat quod lex precipit et inquirere a peritis, sed ne faciat contra legem, manente conscientia.

Aliud est concedendum, scilicet quod conscientie ligat, ut dictum est.

Ad aliud dicendum quod non tenemur statim uelle quidquid credimus Deum uelle uel quidquid credimus Deum uelle nos uelle, nisi sit nobis certum, aut per uiam fidei, aut per uiam sinderesis, aut per auctoritatem, quia scimus quod de facili possimus decipi.

Aliud concedimus, scilicet quod qui facit quod credit esse mortale mortaliter peccat.

Aliud similiter quod obicitur de intellectu Matthei 12 concedimus ; et ultimum similiter.

Ad primo obiectum quod conscientia erronea non ligat, dicendum quod conscientia erronea non ligat ad exsequendum quod dictat, sed ad non faciendum contra ipsam, nec ex hoc accidit quod aliquis teneatur ad impossibile, quia bene possunt se compati ista duo, scilicet quod aliquis non faciat contra preceptum nec contra conscientiam.

Ad aliud dicendum quod error bene impedit ne conscientia liget ad exsequendum quod dictat, sed non impedit ne liget ad non faciendum contra ipsam, quia ius naturale est scriptum in corde cuiuslibet ne faciat quod credit esse contra Deum uel quod credit non faciendum, quod idem est.

Alia quatuor augumenta que sequuntur concedimus, quia probant quod erronea conscientia non ligat ad exsequendum quod dictat.

Ad aliud dicendum quod erronea conscientia non ligat in quantum erronea, sed in quantum conscientia.

Ad aliud dicendum quod facere contra conscientiam est facere contra legem naturalem quia ius naturale est ne quis ⟨faciat⟩ quod putat non faciendum, item contra legem scriptam. Rom. 14 : « omne quod non est ex fide peccatum est », Glosa : « id est omne quod fit contra conscientiam ».

Ultima duo argumenta concedimus, quia probant quod erronea conscientia non ligat ad exsequendum quod ipsa dictat. *Paris Nat. lat. 3804 A.* f. 209vb-210ra.

Plus catégorique que la précédente se montre la question conservée dans *Paris. Nat. Nouv. acq. 1470*, qui est d'ailleurs littérairement apparentée à celle qui vient d'être éditée.

Plusieurs textes semblent bien prouver que la conscience erronée oblige. D'autres au contraire paraissent établir que cette conscience ne peut prévaloir contre la loi divine.

Agir contrairement à sa conscience même erronée, répond l'auteur, est toujours pécher ; car agir de la sorte c'est mépriser ce qu'on croit être la loi divine. Mais d'abord, il ne s'en suit pas que agir conformément à cette conscience erronée soit un acte moralement bon, car il faut davantage pour un acte bon que pour un acte mauvais. Il ne s'en suit même pas, ajoute-t-il, que la conscience comme telle oblige, *nec propter hoc conscientia ligat proprie*, car la conscience, note-t-il incidemment, n'est que la condition *sine qua non* de l'obligation, laquelle dérive de la loi divine.

Tertio queritur utrum conscientia erronea liget.

Quod non uidetur, nec etiam actus sequens eam ; quia si arbor non est mala, nec fructus ; sed credere falsum non ⟨est⟩ peccatum quandoque, ut credere preceptum esse festucam leuari ; ergo nec erit peccatum festucam non leuari, quod sequitur ex errore conscientie.

Item. Facere contra preceptum non esset peccatum nisi preceptum ligaret ; ergo nec facere contra conscientiam peccatum esset nisi ligaret ; sed peccatum est, sicut dicitur in Glosa super 14 ad Rom. Ergo conscientia erronea ligat.

Item. Galat, 5 : « testificor homini circumcidenti se quoniam debitor factus est uniuerse legis » ; sed constat quod debitor efficitur per suam erroneam conscientiam ; ergo eum ligat.

Item. Rom. 14 : « illi qui estimat commune esse », Glosa : « illi per conscientiam qua estimat commune esse ille commune est » ; ergo conscientia facit quod isti sit commune, et sic ligat.

Contra. Nulla lex ligat ad incompossibilia. Cum igitur preceptum Domini liget ad non discernendum cibum, aut abrogatur per conscientiam oppositam credentis, aut non. Quod non uidetur, quia minus dignum non derogat digniori, sicut dicit Glosa super illud Rom 13 : « omne quod ordinatum est a Deo est » ; ergo adhuc tenetur ad preceptum Domini et ad illud quod dictat ei erronea conscientia ; ergo tenetur ad opposita, quod non est possibile.

Item. Sicut dicitur : « non concupisces », sic Galat. 6 dicitur : « nolite errare ». Sed teneor non sequi concupiscentiam : Eccles. 18 : « post concupiscentias tuas non eas », ergo similiter teneor non sequi erroneam conscientiam, et ita non ligat.

Item. Matth 16 : « quodcumque solueris » etc. Glosa : « claue non errante » ; error igitur prohibet exsequi aliquam ecclesie sententiam : ergo multo magis et tuam.

Item. Dicitur Deuter. 18 : quod si propheta arrogantia motus dixerit aliquid contra Dominum, non est sequendus ; igitur si prophetia falsa, id est opinio falsa uel erronea, suboriatur in corde uiri non est sequenda, ergo non ligat.

Item. Cohibitio Domini reuocat eius expressum preceptum, ut patet in prohibitione qua prohibuit Dominus Abrahe ne occideret filium suum : ergo cum tua conscientia non liget fortius quam diuinum preceptum, non est sequenda nisi diuinum preceptum contraprecipit contrarium.

Item. Galat. 1 : « etsi angelus de celo annuntiet nobis aliud quam euangelizatum est, anathema sit » ; ergo non teneor plus credere proprie conscientie quam diuino precepto.

Queritur etiam de iudice...

Solutio. Ad primum dicendum quod facere contra conscientiam semper est malum ; nec tamen propter hoc facere secundum conscientiam semper est bonum : plura enim exiguntur ad bonum quam ad malum. Nec propter hoc conscientia ligat proprie, sed semper [*lire* : propter] annexum contemptum precepti crediti peccat qui contra conscientiam agit. Cum enim dicatur in Deuteronomio VI : « Illi soli seruies », si aliquis credat preceptum esse leuare festucam, in ueritate non ligatur ad leuandum, cum non sit preceptum ; sed tamen non leuando contempnit eum fore (*sic*) preceptum ; et sicut comedere lenticulam non est prohibitum nec tamen teneor comedere, et tamen ex precepto teneor non comedere ex gulositate, sic est quod non teneor facere quod dictat conscientia, tamen faciendo contra, propter contemptum annexum peccato [*lire* : pecco], et sic edifico ad iehennam ; nec tamen propter hoc me ligat conscientia. Et concedende sunt omnes rationes que sunt ad hoc quod non ligat.

Ad illud quod obicitur de fructu, dicendum quod facere contra non est fructus talis arboris ; et preterea credere falsum bene potest esse peccatum, ut in infidelitate.

Ad illud : debitor ⟨factus est⟩ etc, ergo ligatur, non nisi erronea conscientia, respondendum similiter, sed per illud ligatur : « illi soli servies », quod quia contempnit peccat.

Ad illud de Glosa quod ex conscientia ligatur, dicendum quod « ex » dicit causam sine qua non.

Ad illud de sententiando, dicendum quod si erronee presumit, deponere debet conscientiam, si sic, non tenetur obedire, quia sic contra Deum faceret. *Paris Nat. lat. Nouv. acq. 1470* f. 7vb-8ra.

GAUTHIER DE CHATEAU-THIERRY, ayant d'abord étudié la nature de la conscience [1], s'attache ensuite à sa valeur obligatoire.

1. Voir *supra* 187-196.

Et tout d'abord, la conscience, en général, oblige-t-elle ?

Trois solutions sont en présence, note le Chancelier. Les uns affirment que la conscience oblige. D'autres nient que la conscience, comme telle, ait valeur obligatoire ; car elle ne fait que suggérer ou énoncer une obligation venant d'ailleurs, c'est-à-dire du précepte de Dieu ; celui qui agit contre sa conscience pèche, non parce que la conscience oblige, mais parce que cette conduite implique un certain mépris. D'autres enfin distinguent le cas des actes bons ou mauvais en soi et le cas des actes indifférents : sur les premiers la conscience n'a aucune prise, puisque ces actes relèvent de la loi divine elle-même, qui est supérieure à la conscience ; mais la conscience peut exercer son pouvoir sur les actes indifférents et créer une obligation, à moins toutefois que ces actes ne tombent sous une prescription ou une défense émanant d'une autorité.

Dans cette troisième opinion on reconnaît la position de l'école franciscaine, et certaines expressions évoquent la thèse développée dans la question de *Paris Nat. lat. 14726* rapportée plus haut [1]. La première est celle rapportée par Jean de la Rochelle [2], mais elle est présentée ici avec des arguments d'autorité que nous n'avons rencontrés nulle part aulleurs. Quant à la seconde, elle rappelle assez fidèlement la thèse des deux questions anonymes que nous venons d'analyser.

Or c'est à cette seconde position que se range Gauthier. En effet à ses yeux, la conscience, comme telle, n'oblige pas. Car, comme telle, elle n'est qu'une sentence, se bornant à promulguer la loi ; elle n'oblige donc que par celle-ci, *per aliud*. Et aussi indirectement, *ex consequenti* ; car, à vrai dire, il n'existe qu'une seule cause efficiente de l'obligation, c'est le législateur ou le supérieur ; la loi n'en est que le principe formel, et la conscience en est simplement la condition *sine qua non*. Quant aux actes indifférents, la conscience n'oblige pas davantage comme telle ; mais uniquement en raison du mépris qu'il y aurait à enfreindre ses ordres.

Postmodum est questio utrum conscientia liget... Et quod liget, uidetur...

Solutio. Quidam dicunt quod conscientia ligat ; quod accipiunt

1. Voir *supra*. 362 *lin*. 6-10.
2. Voir *supra*. 359.

ex hac auctoritate Joh. 4 : « uoca uirum tuum, id est, conscientiam ». Quia ergo est uir, sub lege eius sunt uirtutes anime captiue, quasi mulier que est sub lege uiri quamdiu uiuit, 1ª Cor. 7. Et ideo ligat conscientia sicut uir in cuius potestate est mulier. 1ª. Cor. 7. Quod iterum accipiunt ex illa auctoritate Isaïe 46 : « redite preuaricatores ad cor », id est, conscientiam, cui scilicet obedire debetis.

Alii dicunt quod conscientia non ligat, quia dictat aliquid esse faciendum, non per modum precipientis, sed per modum suggerentis, excitantis et ostendentis ; peccat tamen qui facit contra conscientiam, non quia facit contra conscientiam, sed quia facere contra conscientiam habet contemptum sibi annexum et libidinem, quod semper peccatum est ; dictat enim conscientia quod ad hoc ex precepto Dei tenetur quod omittit ; et ideo non faciendo peccat, non quia liget eum conscientia, sed ligatum dictat et ostendit ; unde illud omittendo quod dictat, contempsit et hoc ex libidine quadam.

Alii dicunt quod conscientia potest esse circa ea que determinate et per se sunt bona uel mala ; et tunc non ligat, quia talia sunt informata precepto uel prohibitione domini, quia super preceptum domini uel prohibitionem non est conscientia, et sic super illa precipienda uel prohibenda non habet auctoritatem conscientia, quia qui ligat superior est. Si uero sit conscientia circa media et indifferentia, que non sunt informata precepto uel prohibitione ligat, quia talia potest conscientia formare et deformare, et in talibus tenetur quilibet sequi conscientiam quamdiu manet ; et de illis indifferentibus tantum intelligunt illud Augustini : qui facit contra conscientiam etc. Tamen si de indifferentibus fiat preceptum ut fiant uel non fiant et conscientia dictet illa esse indifferentia, non ligat conscientia tunc, sed tenemur sequi preceptum superioris, quia omnis potestas a Deo est, et qui potestati obedit Deo obedit, Rom. 14. Glossa : « non propter iram id est timorem pene, sed propter conscientiam potestatis a Deo ordinate ». Conscientia enim dictat quod potestati ordinate a Deo obediendum est. Et ideo si conscientia dictaret indifferens quod preceptum est non esse faciendum, tamen faciendum esset, quia maius est uinculum quo quis ligatur ad obediendum potestati quam uinculum conscientie. Et sic de hoc est triplex opinio.

Credo tamen quod conscientia per se loquendo non ligat, sed aut ex consequenti et per aliud. Est enim conscientia ratio ipsa que dictat esse facienda uel detestanda que uidet in libro lucis que est lex naturalis et in exemplari sibi ostenso in monte, ut iam dictum est. Sic ergo dictat esse ligatum ; et non ligat nisi quia ligatum esse asserit ; sicut sententia ligat iudicem ad exsequendum, non quia sententia sua est, sed quia est ex iudicio et per iudicium diffinitiua legis inspecte, secundum quam iudicat. Sic ergo per legem ad quam aspiciens et secundum quam dictat que dictat ligat, et sic per aliud. Item ex consequenti ; quia enim dictat illa esse facienda que dictat,

quia dictat quod potestati a Deo ordinate obediendum est, ut dicit Glossa Rom. 14 ; ligat ex hoc quia tunc preceptum ligat quod conscitum est esse preceptum et creditum ; unde illud quo credit illud esse preceptum et dictat, ligat, quod est conscientia ; ex consequenti tamen, quia precipiens ⟨est⟩ qui habet potestatem materialiter, ipsa lex formaliter ; conscientia uero ista legem sciens et dictans per illam ligat ⟨non⟩ tamen causaliter tamquam ⟨qua⟩ res sit, sed sine qua non fieret ; nisi enim hoc dictaret conscientia, dico recta, quod tenetur ex precepto et lege superioris, non ligaretur ; unde quia hoc dictat ei conscientia recta, ligatur ; quia ligatum dicit et iudicat.

Sic dico etiam in indifferentibus, quod conscientia non ligat ex se et secundum se ad illa facienda uel non facienda que indifferentia sunt, et sic non ligat illa ; sed propter annexum, ut dictum est, quod est libido uel contemptus, facit conscientia ut causa sine qua non fieret, quod in omittendo illa indifferentia peccatum est et edificatio ad gehennam quamdiu talis conscientia, quia dictat conscientia sic manens illa indifferentia esse facienda ex precepto domini, quod etsi non sit preceptum, creditum tamen est esse preceptum. Et ideo qui sic credit quamdiu sic credit, omittit, negligit et contempnit et peccat et ad gehennam edificat. *Toulouse 737* f. 52vb-53ra.

Après le problème de l'obligation comme telle, voici le cas de l'obligation de la consciene erronée.

L'exposé de Gauthier se déroule parallèlement au précédent. Trois solutions sont rapportées conformément à celles rappelées plus haut. D'après les uns, la conscience erronée oblige. Dans ce cas, sans doute, la conscience est perplexe ; mais il ne peut être question de perplexité pure et simple ; car la conscience ne m'oblige que *ad tempus*, aussi longtemps que persiste sa sentence ; je suis au contraire tenu *simpliciter* à la réformer. D'après d'autres, poursuit Gauthier, la conscience erronée, comme telle, n'oblige pas ; l'on pèche toutefois à l'enfreindre, en raison du mépris inclus dans le refus d'obéir à ce que l'on croit être la volonté de Dieu. D'autres enfin — et ici Gauthier vise la solution franciscaine — distinguent les actes qui ont leur moralité propre de ceux qui sont indifférents. La conscience erronée n'oblige aucunement à faire des actes intrinsèquement mauvais ; la conscience, en effet, n'a aucun pouvoir sur la loi divine qui lui est supérieure ; il n'y a donc aucune faute à l'enfreindre, il y a au contraire obligation à se libérer de cette erreur. Il faut raisonner de même au sujet des actes intrinsèquement bons, il n'y a aucune faute à ne pas suivre ma conscience qui

me les défendrait. Quant aux actes indifférents, la conscience erronée a prise sur eux ; à moins toutefois qu'une autorité ne survienne, car, dans ce cas, il faut obéir à cette autorité, comme à Dieu et non à sa propre conscience.

Dans sa propre solution, Gauthier en appelle à ses dires antérieurs concernant la conscience en général. La conscience erronée n'oblige, ni comme erronée, ni comme conscience. En tant qu'erronée, la conscience ne peut obliger ; on est au contraire tenu de la redresser. Et en tant que conscience, elle n'oblige pas davantage comme telle, mais uniquement autant qu'elle persiste, en raison du mépris inclus dans le refus de lui obéir. Il y a donc, malgré tout, ici conscience perplexe ; l'on pèche en la suivant, puisqu'elle est erronée ; et l'on pèche en ne la suivant pas, à cause du mépris. Mais encore une fois, l'impasse a une issue, puisque l'on peut, et l'on doit, dissiper l'erreur de conscience.

Solutio. Ad primum scilicet utrum conscientia erronea liget, dicendum quod de hoc diuerse sunt opiniones.

Quidam dicunt quod conscientia erronea ligat, propter perplexitatem qua homo perplexus est, ipsa manente, propter quam tenetur quasi ad oppositum ; ex precepto Dei tenetur non fornicari, tenetur autem fornicari si dictet ei conscientia quod sit fornicandum propter illud preceptum Exodi 20 : «memento ut diem sabbati sanctifices », ubi pax peccatoris precipitur, quam non potest habere si non faciat illud quod dictat ei conscientia esse faciendum, et sic transgreditur illud preceptum. Dicunt tamen quod ad unum tenetur simpliciter, scilicet ad non fornicandum, quia ex precepto Dei quod obligat ad semper ; ad alterum autem tenetur ad tempus uel secundum quid, scilicet ad fornicandum, manente conscientia que, cum sit erronea, illam deponere potest et debet ; et ideo peccat quia non deponit et quia contra illam facit, ex consequenti tamen.

Alii dicunt quod nullus tenetur sequi conscientiam erroneam et quod non ligat ; peccat tamen qui facit contra illam, ipsa manente, non quia facit contra conscientiam que erronea est et deponenda, sed quia ex libidine et contemptu facit ; aliter non posset facere contra conscientiam. Verbi gratia, illi dictat conscientia quod cognoscat istam que uult se occidere nisi cognoscat illam et ei dictat quod ex precepto tenetur hoc facere ut maius uitet ; si faciat contra uel non adimpleat, manente hac conscientia, licet sit erronea, contempnit preceptum Dei, quia dicit se teneri ad hoc de precepto Dei ; quare qui facit contra conscientiam erroneam, illa manente, contempnit, quare et peccat mortaliter. Et ideo facere contra conscientiam peccatum est, non quia faciat contra conscientiam, sed quia facere

contra conscientiam habet contemptum sibi annexum, ut libidinem, quod semper est peccatum.

Alii dicunt quod conscientia potest esse circa determinate bona uel mala, et hoc quando dictat non esse faciendum quod est faciendum uel e conuerso non faciendum quod est faciendum; uel est circa indifferentia, ita quod dictat conscientia alicui talia que indifferentia sunt esse facienda; unde quod dicit Apostolus: « quod non est ex fide peccatum est », Rom 14, dicunt: loquitur de indifferentibus id est de quibusdam qui non discernebant cibos et ideo scandalizabant alios. Dicunt ergo quod conscientia erronea circa determinate bona uel mala, ut est fornicari, est deponenda et facere contra illam non est péccatum, ut dicunt; unde si aliquid est determinate bonum, ut in Christum credere, et conscientia contrarium dictet, scilicet quod hoc sit malum, non est hec conscientia imitanda nec ligat; unde ubi est simpliciter bonum uel malum, non ligat conscientia, dictando quod bonum non est faciendum, malum uero faciendum; quia oppositum huius descendit ab illa ordinatione de qua Rom. 13: « omnis potestas a Deo » ordinata est, et omne illud quod est in linea huius ordinationis ligat; cum igitur est conscientia erronea contra legem Dei absoluitur quis a ligatione illius, quia uinculum quo tenetur non facere hoc malum determinatum maius est quam uinculum conscientie. Ideo breuiter secundum eos dicendum quod in hiis que sunt bona uel mala secundum se non ligat conscientia erronea. Cum sit informata precepto uel prohibitione, ligat quia talia potest sibi conscientia formare uel deformare et in talibus tenetur quilibet sequi conscientiam quamdiu manet. Sic intelligendum est illud Augustini: qui facit contra conscientiam etc. Tamen si de illis indifferentibus fiat preceptum ut fiant uel non fiant et conscientia dictet contra preceptum non esse faciendum indifferens quod preceptum est esse faciendum, non tenemur sequi conscientiam nec ligat tunc, sed tenemur sequi preceptum superioris quia potestas omnis a Deo est et qui potestati obedit Deo obedit: Rom. 13; Glossa: « non propter iram id est timorem pene, sed propter conscientiam potestatis ordinate a Deo ». Unde cum est aliquid indifferens, si precipiat illud conscientia faciendum et dictet, faciendum est, quia dictat conscientia quod potestati ordinate a Deo obediendum est; faciendum est, etsi secundum se indifferens sit; conscientia uero dictante illud non esse faciendum quia minus est uinculum quo ligatur quis ad obediendum potestati quam uinculo conscientie, si ex se dictat hoc consientia, non quia potestati ordinate a Deo obediendum est, non est faciendum.

Credo tamen quod conscientia per se loquendo non ligat, neque erronea neque recta, ut predictum est, sed aut ex consequenti et per aliud; quere supra.

De conscientia autem erronea dicendum quod conscientia est, et erronea, sicut actio deformata et est actio et deformata suo modo.

Dicendum ergo quod inquantum erronea, deponenda est et non ligat nec ex consequenti nec per aliud. In quantum uero conscientia, etsi erronea, quamdiu manet et durat, ligat ex consequenti et per aliud, sicut conscientia recta suo modo, etsi non tantum fortassis; de hoc quere in articulo immediate precedenti quomodo conscientia ligat; quia idem dico de erronea inquantum conscientia, quia inquantum dictat conscientia teneri ex precepto Domini ad aliquid faciendum uel ex eius prohibitione ad aliquid fugiendum; unde si non faciat uel fugiat sicut dictat, contempnit; quare et peccat, sicut predictum est; hoc autem non est nisi quia ligat, eo tamen quo dictum est; quia sicut iudex ligat actoritate prepositum [*lire*: prepositi], actoritas executione, bedellus qui ligat latronem ministerio funis materialiter, culpa causaliter, ita precipiens legem ligat actoritate, minister legis ministerio, ipsum preceptum materialiter, ipsa lex formaliter, conscientia uero legem sciens et secundum illam dictans ligatum ostendit et asserit et ligat causaliter, non causa qua res fit sed sine qua non fieret, ut predictum est: nisi hoc dictaret conscientia, recta dico, quod teneretur ex precepto et lege ordinata a superiori, non ligaretur. *Toulouse 737* f. 53vb-54ra.

Contempnenda est conscientia erronea, que contraria est iuri diuino, nec ligat quia errat et contra Deum est; tamen peccatum est contra illam facere, quia est contempnere Deum. *Ibid.* f. 54rb.

Et summa solutionis ad omnia ista est, quia nullus scit se teneri ad aliquid ex precepto Dei nisi dictante conscientia: unde « concupiscentiam esse peccatum nesciebam » etc. Rom. 7, nisi lex diceret, scripta scilicet uel naturalis secundum cuius aspectum iudicet et dictet conscientia sine qua nullus ligaretur uel teneretur et per conscientiam dictantem scit se teneri ad id ad quod tenetur simpliciter ex precepto Dei et secundum ueritatem, uel secundum estimationem suam, cum est conscientia erronea que, quamdiu durat, si contra eam fiat, contemptus sequitur qui est peccatum; et ideo contra illam facere, siue sit erronea siue non, semper est peccatum. *Ibid.* f. 54va.

De iudeis autem qui Christum crucifixerunt, dicendum quod non occidendo Christum et hoc cum uoluntate acquiescente rationi peccarent, cum dictaret eis conscientia quod esset occidendus, et non quia non occiderent, peccarent, sed propter uoluntatem rationi acquiescentem ad occidendum. Similiter occidendo peccarent. Unde utrobique peccarent, sed differenter; quia occidere esset peccatum ex genere operis; non occidere uero est error secundum quod procedit a uoluntate; non tamen erat in eis perplexitas quia nec neccessitas ad peccatum, cum error uoluntatis possit tolli. Est enim perplexitas quando est ad peccatum necessitas, non sic fuit in Iudeis, cum error eorum posset tolli. *Ibid.* f. 54va-54va [1].

1. Incidemment Gauthier note que, s'il y a péché à ne pas suivre sa conscience, il n'y a pas, pour autant, mérite à la suivre. La preuve est invariablement la mê-

Article III. — Saint Thomas d'Aquin et ses contemporains

Avant d'aborder saint Thomas d'Aquin il convient de s'adresser d'abord à son maître.

Saint Abert le Grand aborde la question dès sa *Summa de homine*. Nous voyons s'introduire ici pour la première fois dans le traité même de la conscience la mention des états subjectifs de conscience. Jusqu'ici, on s'était demandé si la connaissance vraie ou erronée oblige ; saint Albert se demande en outre si la conscience certaine ou douteuse oblige.

C'est sous l'influence de textes d'Aristote et de Boèce qu'Albert distingue cinq états de conscience : *dubitatio*, *ambiguitas*, *opinio*, *fides* et *scientia*. Il y a *dubitatio* quand la raison reste indéterminée concernant l'affirmative et la négative ; *ambiguitas* quand elle se sent portée vers l'une et l'autre par suite de l'égalité des motifs ; *opinio* lorsque l'esprit adhère à l'une des deux alternatives, mais avec crainte de se tromper, parce que les motifs d'adhésion ne sont pas assez fermes ; *fides* quand l'esprit adhère fermement, grâce à une accumulation de probabilités ; et enfin *scientia* quand l'adhésion est absolument ferme, parce qu'on a la connaissance des causes et que l'erreur apparaît impossible [1].

me : si le mal vient de nous, le mérite vient de Dieu : « Facere quod dictat conscientia non semper est meritum ... et ratio huius est, quia peccatum ex nobis est, bonum autem a Deo, non a nobis ». *Toulouse 737* f. 53rb. Et une note marginale contemporaine (f. 53va), à laquelle est manifestement apparenté le texte de la Somme théologique dite d'Alexandre que nous résumions plus haut (*supra*, 365 note 2), va dans le même sens : « Utrum meritum sit in faciendo secundum conscientiam, sicut est demeritum in agendo contra conscientiam. Dicendum quod conscientia dicitur lex mentis nostre ; et sic quod fit secundum eam est bonum, non tamen meritorium, quia nos non sumus causa sufficiens meriti, nisi cum gratia : plus enim requiritur ad meritum quam ad bonum. « Si dicatur » credulitas de agendo uel non agendo, secundum hoc nec sufficit ad bonum nec ad meritum, agere uero contra conscientiam sufficit ad esse malum et ad esse demeritorium, nos enim sumus causa sufficiens mali, non boni, quia ad hoc plura requiritur ».

1. Est dubitatio indeterminatus motus rationis super utramque partem contradictionis. Ambiguitas autem est motus rationis ambiens utramque partem contradictionis per equalia media. Opinio vero est acceptio unius partis cum formidine alterius, ita tamen quod ad illam quam formidat non habet rationem expressam, formidatur tamen propter debilitatem rationis alterius partis.

C'est à cette nomenclature que saint Albert en appelle quand, dans sa question sur la conscience, il se demande si la conscience oblige toujours, *utrum conscientia semper obligat ad faciendum*.

L'obligation va-t-elle se graduer selon ces divers états subjectifs ? Saint Albert le dit d'abord ; mais aussitôt il se ressaisit, *sed sine preiudicio dicimus* : la conscience, poursuit-il, n'oblige que dans les cas d'*opinio*, de *fides* et de *scientia*, c'est-à-dire lorsque l'esprit adhère, plus ou moins fermement, au contenu de la conscience. Mais lorsque la conscience est dans cet état d'adhésion, elle oblige toujours, et il importe peu que la conscience soit fausse ; car ne pas faire ce que l'on croit prescrit de la sorte implique un mépris du précepte dicté par la conscience. Et si l'on objecte que, si la conscience erronée oblige, on pèche inévitablement : on pèche en ne la suivant pas, puisqu'on méprise ce qu'on pense être obligatoire, et on pèche en la suivant, puisqu'on viole la loi, la réponse est aisée : il n'y a pas de perplexité, puisqu'on peut se libérer de l'erreur : qu'on examine la mineure du syllogisme dont la conscience est la conclusion, et l'erreur apparaîtra [1].

Fides autem est perfecta persuasio unius partis per multa probabilia. Sed scientia est eorum quae cognoscuntur per causam et quoniam impossibile est aliter se habere. Alberti Magni *Secunda pars Summae de creaturis*, q. 53 a. 1, éd. Borgnet, 35, 447.

1. Recolenda est distinctio quam supra posuimus, scilicet quod aliud est dubium, et aliud est ambiguum, et aliud persuasum vel creditum, et aliud scitum. Unde quod est in conscientia, habet se per aliquem istorum modorum, et secundum hoc magis et minus obligat. Sed sine praeiudicio loquendo dicimus quod non obligat ad faciendum, nisi sit ut opinatum vel creditum, vel scitum id quod est in conscientia ; et tunc obligat, sive conscientia sit erronea, sive ratio erronea, et hoc propter contemptum, sicut probat obiectio ... Si obiciatur quod secundum hoc aliquis erit perplexus : sive enim sequatur conscientiam, peccabit faciendo non rectum, sive non sequatur eam, peccabit faciendo contra conscientiam, dicendum est quod non erit perplexus, quia potest deponere conscientiam. Si queratur qualiter deponenda sit, dicendum quod per examinationem minoris propositionis quae assumitur a ratione, haec enim frequenter falsa est ; et si examinaretur, ultro se offerret falsitas eius, et tunc cessabit conscientia. *Ibid.*, q. 72, a. 2, *loc. cit.*, 600-601. — Pour l'intelligence de ces états subjectifs de conscience, on peut s'en rapporter aussi à ce texte de la *Summa de bona* qui suivit de près la *Summa de homine* : « Non est uerum quod opinatum sit dubium uel ambiguum : quia dubium est in quo mouetur ratio indeterminate super utrumque contradictorium ; ambiguum autem quando ambit inter utrumque equis rationibus ; sed opinatum est id quod uidetur precipue ita quod nulla uel debilis ratio est ad oppositum ». *Summa de bono, Bruxelles Bibl. Roy. 603* f. 82ra. Il est regrettable que S. Albert le Grand n'ait repris le sujet ni dans son Commentaire sur les Sen-

Mais si la conscience certaine ou opinative oblige, si donc la conscience douteuse, comme telle, n'oblige pas, est-ce à dire que l'on soit, du même coup, libre de faire ce qu'on veut ? Nous verrons bientôt la réponse d'Albert.

Saint THOMAS D'AQUIN a traité de la valeur obligatoire de la conscience à plusieurs reprises.

Et tout d'abord dans son *Commentaire des Sentences*.

La question est posée à propos de la conscience erronée, *utrum conscientia errans liget*. Saint Thomas rapporte d'abord la solution suivante : la conscience qui dicte des actes intrinsèquement bons oblige évidemment, et sans condition, et l'on ne peut s'en dégager ; la conscience qui dicte des actes indifférents oblige aussi, mais uniquement aussi longtemps que persiste son verdict : on doit ou bien se dégager de cette erreur, ou bien suivre sa conscience ; quant à la conscience qui dicte des actes intrinsèquement mauvais, elle ne peut aucunement obliger à les poser. Il reste toutefois que si je pense mépriser la loi divine en ne les posant pas, je pèche en cette omission, non certes en vertu de la conscience, mais en raison du mépris qu'implique mon attitude.

Il semble bien que, pour formuler cette opinion, saint Thomas se soit adressé, non à saint Bonaventure, mais à un manuscrit qu'il avait à son usage, à savoir *Vat. lat. 781* étudié plus haut [1].

Et saint Thomas de répondre : Si l'on étudie d'un peu près dans quel sens la conscience est dite obliger, on verra que toute conscience, vraie ou fausse, oblige dans tous les cas, comme le dit une autre opinion, *ut alia opinio dicit*, entendez la seconde opinion rapportée par le même exposé de *Vat. lat. 781* [2].

Et voici la preuve toute nouvelle qui est fournie. La volonté,

tences ni dans son Cours inédit sur l'Ethique à Nicomaque recueilli par S. Thomas d'Aquin, ni dans la question *De conscientia* qui a été étudiée plus haut, voir *supra*, 220-221..

1. Voir *supra*, 366. Qu'on lise les objections qui, chez saint Thomas, précèdent sa *solutio* (*In II Sent.* d. 39, q. 3, a. 3) et celles de *Vat. lat. 781* f. 5va (voir *supra*, 368), et l'on se convaincra que c'est plutôt en ce dernier exposé que saint Thomas s'est documenté.

2. Voir *supra*, 371. C'était sans doute là aussi l'opinion de son maître, saint Albert le Grand. Mais chez celui-ci, la thèse n'était qu'affirmée ; au surplus, rien n'indique qu'en rédigeant son Commentaire des Sentences, saint Thomas ait pensé à la *Summa de homine* de son maître.

cause efficiente de l'acte humain, ne se meut à cet acte que par l'idée qu'on se fait de cet acte ; car l'objet de la volonté est le bien, non le bien en soi, mais le bien en tant qu'il apparaît tel à la raison. Puis donc que l'acte de la volonté se définit par son objet, l'acte moral se définit par le jugement de conscience qui nous présente cet objet. Ce que, à tort ou à raison, la conscience a jugé obligatoire, lie par là même la volonté. Si la volonté s'écarte de ce que la conscience promulgue comme bien obligatoire, il y a là fuite du bien, et donc mal moral. Et si la raison présente comme défendu un acte objectivement bon, la volonté ne peut tendre vers cet acte sans devenir mauvaise. Et voilà en quel sens la conscience oblige : de même que celui qui est lié corporellement perd la liberté physique de ses mouvements, *sicut ligatus non potest ire*, de même celui qui est tenu par les liens de la conscience perd la liberté morale de ses démarches, *ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere*. Saint Thomas se borne donc à conclure que la conscience oblige en ce sens que l'acte accompli contrairement à la conscience est moralement mauvais.

Saint Thomas convient toutefois que la conscience erronée n'oblige pas au même titre que la conscience vraie. Celle-ci oblige *simpliciter et per se*, en ce sens que son objet objectivement bon oblige en vertu de sa bonté intrinsèque ; la conscience erronée n'oblige que *per accidens et secundum quid*, car un objet intrinsèquement mauvais n'a évidemment aucune force obligatoire, il n'oblige que pour autant qu'il apparaît comme bon [1].

Toute conscience, vraie ou fausse, oblige donc, selon saint Thomas, en ce sens qu'on pèche en ne suivant pas son verdict.

Est-ce à dire qu'on fasse acte moralement bon en le suivant ? Non, répond saint Thomas d'accord avec tous les théologiens de son temps. Pour qu'un acte soit moralement bon, il ne suffit pas que je l'appréhende comme bon, il faut en outre qu'il soit objectivement bon ; mais pour qu'un acte soit moralement mauvais, il suffit ou bien que je l'appréhende comme mauvais, ou bien qu'il soit objectivement mauvais. C'est l'application de l'axiome bien connu du Pseudo-Denys : *bonum ex integra causa*. Si donc l'on fait ce qui objectivement est mauvais, même si

1. *In II Sent.* d. 39, q. 3, a 3 in corp. et ad 1um.

la raison le juge moralement bon, l'on n'évite point le péché, *peccatum non evitatur*. Et donc, tant que dure cette erreur de conscience, l'on pèche, qu'on la suive ou non, *stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur*. Et qu'on ne dise pas : voilà un cas typique de conscience perplexe : vous avez rendu le péché inévitable. — Il n'y a pas là, répond le saint Docteur, une perplexité dont on ne puisse se dégager. Sans doute, tant que subsiste l'erreur, on ne peut échapper à la faute, quelque parti que l'on prenne. Mais on peut sortir de l'erreur, et par là même la perplexité cessera. Le cas n'est d'ailleurs pas unique : c'est dans une intention blâmable que vous vous êtes décidé à faire un acte de soi obligatoire. Si vous omettez de réaliser cet acte, vous êtes coupable ; et vous l'êtes aussi si vous le réalisez, tant que subsiste l'intention mauvaise. Mais retractez cette intention, et l'impasse a une issue .

On aura sans doute noté les nuances d'expression : en ne suivant pas le dictamen de la conscience erronée, on encourt le blâme d'une faute, *peccatum incurritur* ; en le suivant, on n'échappe pas au péché, *peccatum non evitatur*. Ne serait-on pas tenté de traduire : dans le premier cas, on commet une faute formelle ; dans le second, on n'évite pas le péché matériel, mais la moralité formelle est sauve ? Ce serait là trahir la pensée de saint Thomas. Car n'y a t-il pas, à ses yeux, faute formelle, même dans le second cas ? L'ignorance qui vicie le jugement de conscience ne serait-elle pas imputable ? Et dès lors l'acte procédant d'une telle ignorance ne constitue-t-il pas une faute morale ?

Saint Thomas reconnaît en effet que l'ignorance peut être une faute morale. L'ignorance est coupable, écrit-il, quand elle se rapporte à des choses qu'on peut et qu'on doit savoir, ainsi tout homme doit connaître la loi morale, les vérités de la foi et en outre les devoirs particuliers de son état [2]. Cette ignorance appelée par les juristes *ignorantia iuris* correspond à l'*ignorantia universalis* d'Aristote, et elle s'oppose à l'ignorance du fait, *ignorantia facti* ou *ignorantia particularis* atteignant les

1. *Ibid.* ad 5um.

2. Unicuique peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei veritatem pertinent ; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent. *In II Sent.* d. 22, q. 2, a. 1.

circonstances de l'acte concret. Cette dernière ignorance excuse de toute faute, pourvu que l'on se soit suffisamment efforcé de l'écarter ; mais l'ignorance de la loi n'excuse aucunement de la faute. Sans doute ce qui se fait par ignorance est moins volontaire que ce qui s'accomplit en connaissance de cause ; mais puisque cette ignorance est coupable, l'acte qui en résulte est imputable à l'agent moral dans la mesure de sa négligence [1].

Notons toutefois, pour respecter la vérité historique, que ces notions concernant l'ignorance exposées dans le *Commentaire des Sentences* ne sont pas exploitées par saint Thomas à l'endroit de ce même Commentaire où il traite la question de la valeur obligatoire de la conscience. Cette connexion entre les deux problèmes sera d'ailleurs bientôt établie par saint Thomas lui-même, dans la question *De veritate*.

Mais auparavant, nous voudrions étudier deux Commentaires des Sentences, immédiatement postérieurs à celui de saint Thomas, à l'effet de voir si l'on tint compte de son exposé.

Nous avons étudié plus haut [2] le Commentaire anonyme de *Paris Arsenal 406*, qui utilise à la fois saint Thomas et saint Bonaventure.

Dans la question *utrum conscientia erronea obliget*, il procède de même : certaines objections sont empruntées à saint Bonaventure, d'autres à saint Thomas. Mais la solution va nettement dans le sens de saint Bonaventure. La conscience oblige, et *simpliciter*, quand il s'agit d'actions prescrites par la loi divine ; elle oblige encore en matière indifférente qu'elle prend pour obligatoire, mais l'obligation ne vaut que le temps où la conscience n'est pas redressée. Quant aux choses défendues par la loi divine, la conscience, comme conscience, oblige, en ce sens

1. Si talis sit ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpae ex eo quod ignorantia est, sic excusat a toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quae rationem culpae habet excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet in quantum ignorantia est, quia sic habet quod involuntarium causet ; non tamen excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet ; et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens, non ex toto, seda tanto. *In II Sent.* d. 22, q. 2, a. 2. — Ipsa, ignorantia voluntaria est, quia ignorat ea quae scire tenetur et potest. *Ibid.* d. 41, q. 2, a. 1 ad 3um Nous ne voulons qu'effleurer ici la question de l'ignorance, à laquelle nous consacrons deux études dans le tome suivant.

2. Voir *supra*, 285.

qu'en y contrevenant, on pèche, puisqu'on méprise ce que l'on estime prescrit ; mais la conscience n'oblige pas, en tant que relative à telle matière contraire à la loi divine, et dès lors, on pèche en la suivant. La conscience est perplexe ; mais la perplexité cessera dès qu'on rectifiera l'erreur.

Texte établi d'après *Paris Arsenal 406* f. 124vb-215ra et *Troyes 1229* f. 142va-143ra.

Circa tertium sic proceditur ; et uidetur quod conscientia erronea non obliget.

Preceptum inferioris non potest obligare contra preceptum superioris ; sed conscientia est inferior Deo ; ergo non obligat quando est contra preceptum diuinum.

Ad idem. Deus est maioris auctoritatis quam conscientia ; sed Deus non potest nos obligare ad faciendum aliquod peccatum ; ergo nec conscientia.

Ad idem. Quando facimus aliquid ad quod tenemur, non peccamus ; sed aliquando conscientia dictat aliquid faciendum quod est contra Deum ; ergo si illud facimus, non peccamus ; quod falsum est ; ergo etc.

Ad idem. Nullus potest ab aliquo ligamine absolui per dictamen conscientie ; ergo nec potest ad aliquid obligari.

Contra. Lex obligat ad faciendum, quia lex a ligando dicitur ; sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus ; ergo etc.

Ad idem. Quandocumque peccat aliquis, ex contemptu Dei facit illud ; sed qui facit illud quod credit esse mortale contempnit ; talis autem est qui facit contra conscientiam ; ergo etc.

Solutio. Dicendum est quod conscientia aliquando dictat aliquid esse faciendum quod est secundum legem Dei, et loquimur de dictanime per modum precepti, non per modum consilii ; in hoc csau ligat conscientia ad faciendum simpliciter.

Aliquando dictat aliquid quod est preter legem Dei, non tamen contra, ut festucam esse leuandam dictat necessarium esse ad salutem ; et talis conscientia quamdiu manet ligat ; non autem ligat simpliciter, quia deponi potest, et tunc homo ad illud non obligatur.

Aliquando dictat aliquid faciendum quod est contra legem Dei ; tunc etiam, quantum est ex ui conscientia, ligat ; sed ratione materie circa quam est, ligatur homo ad oppositum. Unde in tali casu, nisi deponat conscientiam, perplexus est, quia si facit quod conscientia dictat esse necessarium ad salutem, facit contra legem Dei et peccat mortaliter ; si autem illud non facit, cum conscientia dictet illud esse necessarium ad salutem, contempnit Deum, et ita peccat mortaliter ; unde non est ei salus nisi deponat conscientiam.

Unde generaliter tenendum est quod conscientia que dictat aliquid per modum precepti, semper, quantum est de se, ligat, ita quod contrarium facere est mortale, sed ratione eius circa quod ⟨est, non⟩ ligat. Similiter illud facere quod dictat aliquando potest esse mortale. Et hoc patet per Glosam Rom. 14 super illud : « omne quod non est ex fide » etc, Glosa : « omne quod ad conscientiam pertinet, si aliter fiat quam faciendum creditur, dicit Apostolus esse peccatum » ; et illud : « qui facit contra conscientiam edificat ad gehennam ».

Ad primum obiectum dicendum quod conscientia non ligat nisi quia credit firmiter illud quod dictat conscientia esse preceptum diuinum ; unde secundum reputationem hominis non ligat ad oppositum precepti diuini, sed ad preceptum.

Ad aliud dicendum quod non est simile, quod Deus non potest errare, ideo non potest ad illicitum obligare ; sed conscientia potest errare credendo esse Dei preceptum quod est preceptum eius.

Ad aliud dicendum quod in tali casu duo sunt ibi, scilicet conscientia que dictat faciendum et lex diuina que prohibet ; ratione dictaminis conscientie non esset peccatum implere, sed ratione prohibitionis diuine.

Ad aliud dicendum quod non est simile ; quia maius est soluere quam ligare ; unde si conscientia posset absoluere ab aliquo ligamine, esset supra Deum obligantem uel supra eum qui uice eius obligat ; quod non potest esse ; sed hoc non exigitur ad hoc quod ligat ; sed sufficit quod credat aliquid esse contra preceptum diuinum ; ideo etc. [1].

PIERRE DE TARENTAISE, ici encore, se meut à son tour dans le sillon de saint Bonaventure.

Dans le royaume terrestre, écrit-il, on distingue deux espèces de lois : la loi divine, immuable, obligeant dans tous les cas ; la loi humaine, variable, n'obligeant qu'aussi longtemps qu'elle

1. En dépendance de saint Bonaventure, il faut citer encore le Commentaire de JEAN DE MURRO (voir *supra*, 300 note 1). A la question *utrum teneamur ad omnia que conscientia dictat*, il répond « Quedam sunt opera secundum legem Dei ut precepta diuina ; et quando conscientia dictat aliquod horum esse faciendum, ligat, et peccatum est nisi illud fiat. Alia sunt opera indifferentia que possunt fieri bene uel male, ut ambulare, leuare festucam de terra uel huiusmodi ; et quando conscientia dictat aliquid horum, homo tenetur illud facere, uel alias peccat, uel debet deponere conscientiam. Alia sunt opera contra legem Dei ; et tunc aut ipse scit illa esse contra legem Dei et sic impossibile est quod conscientia sibi dictet illa esse facienda ; aut nescit illa esse contra legem Dei, tunc tenetur rogare Deum uel ire ad aliquem qui eum doceat super hoc ; si uero habeat super hoc ignorantiam inuincibilem excusatur, sicut Paulus qui dicit : misericordiam consequutus sum, quia ignorans feci ». *Paris Nat. lat. 16407* f. 136ra. On aura remarqué que l'auteur atténue la rigueur de la solution bonaventurienne en ce qui concerne les actes mauvais, puisqu'il met en avant l'excuse venant de l'ignorance invincible.

n'est pas abrogée. De même dans le royaume de l'âme, on distinguera deux lois : l'une qui oblige invariablement et dans tous les cas, à savoir la loi naturelle ; l'autre qui oblige variablement, *mobiliter*, et à supposer qu'elle ne soit pas abrogée ; et telle est la conscience.

On peut donc dire que la conscience, comme telle, n'oblige que *mobiliter*, c'est-à-dire de manière révocable. Mais elle peut obliger *immobiliter*, invariablement, en raison de la matière. Les actes qui sont prescrits, et ceux qui sont défendus par la loi naturelle le sont irrévocablement ; et dès lors, en ces matières, la conscience oblige toujours. Mais les actes indifférents ne peuvent obliger, puisque leur matière n'est pas obligatoire ; la conscience qui les prescrirait ou les défendrait ne gardera sa valeur obligatoire que pour autant que l'erreur de la conscience subsiste.

Pierre de Tarentaise conclut donc que la conscience erronée oblige. Mais il note que certains théologiens soutiennent que la conscience erronée n'oblige aucunement à faire ce qu'elle dicte, mais bien plutôt à redresser son erreur ; Pierre de Tarentaise vise sans doute ici les théologiens séculiers que nous avons rencontrés plus haut .

Saint THOMAS D'AQUIN, de son côté, reprenait le thème dans la question 17 du *De veritate* (1258). Et ici le problème est

1. Respondeo. In regno temporali duplex est lex : scilicet divina immobilis et semper ligans, et humana mobilis nec semper ligans, sed quamdiu manet ... Ita in regno spirituali animae duplex est lex : divina immobilis et semper ligans, scilicet lex naturaliter impressa, altera humana sive positiva mobilis nec semper ligans, sed quamdiu manet, scilicet conscientia. Sunt autem tria genera operum de quibus est conscientia : quaedam de lege divina quae lex praecipit, et in iis conscientia ligat nos, quantum est de se mobiliter, sed ratione materiae ligat immobiliter ; quaedam vero praeter legem, quae lex nec prohibet nec praecipit, et in iis ligat conscientia mobiliter, materia vero non ligat, ideo ea deposita ad hoc non tenetur quis ; quaedam uero sunt contra legem, quae lex prohibet ; et in iis conscientia ligat mobiliter ad unum, sed materia ligat immobiliter ad oppositum, unde magis peccat qui sequitur conscientiam quam qui non sequitur in talibus... Dicendum ergo quod conscientia erronea ligat ; quamvis quidam dicant quod non ligat ad faciendum id quod dictat, sed ad se deponendum, eo quod ponit hominem in malo statu, sicut peccatum ligat hominem ad poenitendum. INNOCENTII QUINTI *In II Sententiarum Commentaria*, Tolosae, 1649, d. 39, q. 3, a. 3. — Le Commentaire des Sentences de *Troyes 822*, déjà cité (voir *supra* 300 note 1,) transcrit presque littéralement, en la raccourcissant, cette réponse de Pierre de Tarentaise. *Troyes 822* f. 31vb.

dédoublé : la conscience, comme telle, oblige-t-elle ? La conscience erronée oblige-t-elle ?

Le premier thème avait été amorcé incidemment dans le *Commentaire des Sentences*. On objectait : l'ordre de l'inférieur ne peut prévaloir contre l'odre du supérieur ; donc le dictamen de la conscience, manifestement inférieur à l'autorité de Dieu, ne peut commander des choses défendues par Dieu. Et saint Thomas avait répondu : n'opposons pas de la sorte conscience et précepte divin ; la conscience n'oblige pas comme telle, *per se*, en vertu d'un pouvoir propre ; elle n'oblige que *per accidens*, c'est-à-dire en vertu de l'autorité divine ; la conscience ne dicte une chose comme obligation que parce qu'elle la présente comme prescrite par Dieu [1].

C'est cette même idée que saint Thomas développe dans le *De veritate*.

Qui dit lien, écrit le saint Docteur, dit nécessité imposée du dehors à celui qui est lié. Dans le monde corporel, cette nécessité est une coaction imposée à un être par l'action même du lien physique. Dans le monde moral, cette nécessité ne peut évidemment pas être une coaction, qui serait la négation du libre arbitre ; mais elle sera une obligation, imposée à la volonté par l'action de ce lien moral qui n'est autre que le commandement du supérieur, en dernière analyse, le précepte divin. Or, dans le monde corporel, cette action coactive de l'agent externe s'opère par le contact matériel du lien et de la chose liée. Donc, dans le monde moral, le commandement divin n'atteindra la volonté que par un contact spirituel, qui n'est autre que la connaissance du commandement. Si donc un sujet n'est capable d'aucune connaissance de la loi divine ou s'il ignore celle-ci — à moins qu'il ne soit tenu de la connaître — ce sujet est en dehors des atteintes de la loi ; il n'est pas lié par elle [2]. Au contraire,

1. Dicendum quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini ; non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione quia sibi videtur, sed hac ratione quia a Deo praeceptum est ; unde per accidens, ex virtute divini praecepti obligat, inquantum dictat hoc est praeceptum a Deo. *In II Sent.* d. 39, q. 3, a. 3 ad 3um.

2. Ex imperio alicuius regis vel domini non ligatur aliquis nisi imperium attingat ipsum cui imperatur, attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante *scientia* illius praecepti ; et ideo ille qui non est capax *notitiae* praecepto non ligatur ; nec aliquis ignorans praecep-

s'il la connaît, il est par là même tenu de la suivre, sous peine de faute morale. Or, dans le monde corporel, c'est la même vertu qui opère dans l'agent et dans le patient, puisque le patient n'agit que par le contact du principe agissant et que celui-ci n'opère qu'en atteignant le patient. Il en sera donc de même dans le monde moral où le contact s'opère par la science du précepte divin : c'est par la même vertu que le précepte oblige et que la science de ce précepte oblige, car le précepte n'oblige que par le contact que donne la science de ce précepte, et la science du précepte n'a de vertu que pour autant qu'elle est l'écho du précepte lui-même. Or, on le sait, la conscience n'est que l'application de la science à l'acte qu'on se propose de faire. On peut donc dire de la conscience ce qu'on a dit de la science du précepte : la conscience, comme la science, oblige en vertu du précepte divin [1].

tum Dei ligatur ad praeceptum faciendum nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur. *De veritate* q. 17, a 3.

1. Sicut in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam ; et ideo sicut est eadem vis qua tactus agit et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu ; ita eadem virtus est qua praeceptum ligat et qua *conscientia* ligat ; cum praeceptum non liget nisi per virtutem scientiae, nec scientia nisi per virtutem praecepti. Unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini. *Ibid.* — Tel est du moins le texte reçu ; mais l'exposé que nous venons de faire de ce texte aura averti le lecteur que nous préférons lire *scientia*, au lieu du mot *conscientia* souligné par nous dans la citation. A notre avis, dans tout cet article du *De veritate*, il n'est question de la conscience que dans la dernière phrase reproduite à l'instant : *unde cum conscientia* ... et tout le développement précédent est relatif à la *science* du précepte, *scientia, notitia*, considérée comme source de la conscience. L'idée fondamentale du saint Docteur est simple : la loi morale, à l'état purement objectif, aussi longtemps qu'elle n'est pas atteinte par la connaissance (*scientia, notitia*) n'intéresse pas la volonté ; celle-ci n'est liée que par la connaissance qu'on a de la loi. Or, cette connaissance aboutit sans doute au jugement de la conscience, mais elle est constituée par la majeure et la mineure du syllogisme opératif : concrètement par la connaissance des principes de la syndérèse et des données de la raison. Dans le texte *nullus ligatur per praeceptum, nisi mediante scientia illius praecepti*, il ne serait donc pas question directement de la conscience, mais de son principe générateur, à savoir la connaissance des prémisses dont le jugement de conscience est la conclusion. La lecture *scientia* que nous proposons cadre beaucoup mieux, semble-t-il, avec tout le contexte précédent et les mots immédiatement subséquents où il n'est question que de *scientia*. Ce commentaire du *De veritate* q. 17 a. 3 est repris de notre étude sur *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin*,

Mais la conscience erronée peut-elle obliger ? On vient de dire que la conscience oblige en tant que héraut de la loi divine ; comment peut-elle obliger, quand elle proclame obligatoire ce qui est défendu par Dieu ?

Certains théologiens — lisez les maîtres franciscains — , note saint Thomas, veulent bien admettre la valeur obligatoire de la conscience erronée en matière indifférente ; mais ils lui refusent tout pouvoir d'imposer des choses contraires à la loi divine. Mais, répond la saint Docteur, ne se méprend-on pas sur le sens des termes ? Les deux notions de bien et d'obligatoire ne sont pas convertibles : ainsi en pratiquant un acte de conseil, on fait bien ; s'en suit-il que cet acte soit obligatoire ? Quand donc nous disons que la conscience erronée oblige, même dans le cas d'actes intrinsèquement mauvais, nous ne prétendons pas qu'en suivant cette conscience, on fasse œuvre moralement bonne ; nous disons simplement qu'en ne la suivant pas, on commet une faute. Et cela vaut pour tous les cas : si en effet la conscience me dicte comme prescrit par Dieu un acte indifférent ou même mauvais en soi, et si je n'agis pas conformément à cette conscience, je témoigne de ma volonté d'enfreindre ce que j'estime être la loi divine. J'ai sans doute l'obligation de sortir de cet état d'erreur ; mais aussi longtemps que l'erreur persiste, la conscience me lie, sous peine de péché [1].

dans *Revue néo-scolastique de Philosophie* 24 (1922) 414-415. Il est à sa place normale en ce chapitre I où il est question de la valeur obligatoire de la conscience. Dans une étude plus récente *Le tutiorisme du treizième siècle*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 5 (1933) 299-300, qui sera reprise dans le chapitre II, *infra*, 407, nous avions cru pouvoir intégrer cet article du *De veritate* dans une étude sur le tutiorisme de saint Thomas. Nous avons eu tort ; et le P. Th. Deman O. P. a bien voulu nous le faire remarquer, dans le *Bulletin thomiste* 4 (1934) 218. Sans doute, au cours des derniers siècles, le fameux texte *nullus ligatur per praeceptum nisi mediante scientia illius praecepti* a été exploité par certains théologiens pour étayer le principe fondamental du probabilisme et pour refuter le tutiorisme. Il est certain que saint Thomas n'a pas songé en ce passage aux états subjectifs de la conscience, mais uniquement à sa valeur obligatoire ; il a parlé de *scientia* et d'ignorance, mais pas de certitude ni de doute.

1. *De veritate* q. 17, a. 4. — Saint Thomas accorde d'ailleurs que la conscience erronée n'oblige pas de la même manière que la conscience vraie. La conscience vraie oblige *simpliciter*, c'est-à-dire absolument, en toute hypothèse : il vous est interdit de vous affranchir de son étreinte, et tant que celle-ci subsiste, vous êtes lié par elle. Au contraire, la conscience erronée oblige sans doute aussi longtemps qu'elle subsiste en vous ; mais qui pourra vous interdire de la déposer, quand vous aurez remarqué votre erreur ? Elle n'oblige donc que sous condition, *se-*

D'autre part, cette conscience erronée est elle-même un péché, quand elle se rapporte à des choses que l'on peut et que l'on doit savoir. Et dans ce cas, il n'y a aucune perplexité dont on ne puisse sortir [1].

Nous disions plus haut [2] que le *Commentaire des Sentences* n'avait pas exprimé le rapport qui rattache la question de la

cundum quid, c'est-à-dire dans l'hypothèse de sa persistance en vous. Ensuite la conscience vraie oblige *per se*; l'autre, *per accidens*. Qu'est-ce à dire ? Celui qui aime le vin en raison de son arome, aime l'arome *per se*, et le vin comme *per accidens*. De même celui qui adhère à sa conscience erronée en raison de la vérité qu'il croit y trouver, adhère *per se* à la vérité de la conscience ; ce n'est que *per accidens* qu'il s'attache à l'erreur qui, de fait, s'y trouve *Ibid.* — Quelques années après, saint Thomas reprenait la même pensée. Quelqu'un, trompé par la couleur, choisit du fiel, croyant prendre du miel. On dira de lui : *per se*, il choisit du miel ; c'est *per accidens* que son choix tombe sur du fiel. Car dans l'ordre de la volonté on appelle objet *per se* ce qui est le terme intentionnel de la volonté, c'est-à-dire le bien perçu par la raison ; et objet *per accidens* ce qui est en dehors de l'intention. Le fiel n'est qu'accidentellement le terme de l'intention. De même, la volonté qui s'attache à une conscience erronée qu'elle croit vraie, s'y attache comme à son objet propre, *per se*, en raison de son apparence de vérité, quoique, de fait, *per accidens*, l'erreur l'ait viciée. *In VII Ethicorum*, lect. 9.

1. Conscientia erronea non sufficit ad absolvendum quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quae scire tenetur. Si autem esset error circa ea quae quae quis non tenetur scire, ex conscienta sua absolvitur, sicut patet in eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem quam credit suam. *De veritate* q. 17, a 3 ad 4m. — Conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala dictat contraria legi Dei ; sed tamen illa quae dictat dicit esse esse legem Dei, et ideo transgressor illius conscientiae transgressor efficitur legis Dei ; quamvis conscientiam sequens et eam opere implens contra legem Dei faciens mortaliter peccat, quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia eius quod scire debebat. *Ibid.* a. 4. ad 3um. Voir aussi ad 5um, ad 8um. C'est à la lumière de ces données qu'il faut comprendre certaines formules laconiques des quodlibets 8 et 9 qui datent de ces même années. On peut pécher de deux façons, écrit l'auteur : en agissant contre sa conscience, celle-ci fût-elle erronée, ou en agissant contre la loi, quoique l'on crût l'acte permis. « Illud quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam ; et similiter quod est contra conscientiam est malum, quamvis non sit contra legem ». *Quodl. 8.* a. 13. C'est qu'en l'occurence, il s'agit d'une ignorance de la loi, *ignorantia iuris*, et non d'une ignorance de ce qu'on ne pourrait ou de ce que l'on ne devrait pas connaître : « Error conscientiae non habet vim absolvendi vel excusandi quando ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia eius quod quis scire tenetur et potest, sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale ; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter. *Ibid.* a. 15. — Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale ex conscientia ligat ad peccatum mortale *Quodl. 9* a. 15.

2. Voir *supra*, 391.

valeur obligatoire de la conscience erronée à celle de l'ignorance. Le rapport est nettement formulé ici, et ne cessera de l'être dans les écrits ultérieurs.

Mais dans l'entre-temps, vers 1267-1269, le maître franciscain GAUTHIER DE BRUGES [1] soumettait à un examen approfondi l'exposé du *De veritate*.

La conscience qui est la loi de notre vie morale n'est qu'une participation de la loi éternelle, laquelle se fait connaître à nous par la loi divine. Or celle-ci comprend des préceptes et des défenses, mais aussi des conseils de tout genre. La conscience oblige sans doute à ne pas mépriser ceux-ci ; mais elle oblige positivement à pratiquer les préceptes et à éviter les choses défendues [2].

Mais comment expliquer cette valeur obligatoire de la conscience ?

Certains, note Gauthier, affirment que la conscience oblige en vertu de la connaissance qu'on a du précepte, comme d'ailleurs à son tour le précepte oblige grâce à la connaissance qu'on en a par la conscience ; car c'est par la même vertu du contact que le précepte oblige et que la conscience oblige. On reconnait ici, à n'en pouvoir douter, la thèse du *De veritate* de saint Thomas.

Gauthier l'estime insuffisante. La thèse thomiste implique que la conscience ne dit rien de plus que la connaissance du précepte ; or cela est faux, car on peut avoir pleine connaissance du précepte sans avoir conscience de son obligation [3]. D'ailleurs, il est inexact de dire que le précepte oblige : le précepte n'oblige qu'en vertu de l'autorité qui l'a édicté. Ensuite, autre est la vertu du contact dont argue saint Thomas, autre la vertu de la conscience : le contact qui communique la vertu de l'agent au patient n'a aucune vertu en lui-même ; la conscience, au contraire, ne se borne pas à communiquer la vertu du précepte, mais elle a sa vertu propre, étant elle-même une loi de notre vie morale. Enfin, autre est la vertu de la connaissance qu'on a d'un

1. Voir *supra*, 238.

2. *Quaestiones disputatae du* B. GAUTHIER DE BRUGES, éd. E. LONGPRÉ O. F. M. (Les Philosophes belges 10) Louvain, 1928 : q. 12, p. 113-114.

3. On peut voir ici l'amorce de la thèse d'Henri de Gand distinguant la conscience de la connaissance de la loi, voir *supra*, 246.

précepte, autre la vertu du précepte lui-même : le précepte crée l'obligation, la connaissance du précepte promulgue simplement cette obligation ; le précepte agit comme cause efficiente et formelle, la connaissance ou conscience comme simple condition *sine qua non*.

Que dire alors ? Puisque la conscience est la loi qui dirige notre vie, elle participe à la nature de la loi. Or, celle-ci a divers aspects : elle est d'abord comme un contrat avec ses sujets : si ceux-ci l'observent, ils en seront récompensés, sinon, ils seront punis ; la loi est ensuite un ordre, un commandement ; elle est en ore un habitus qui incline à l'action ; elle est enfin l'expression, la connaissance, d'un ordre ou d'une défense. La conscience revêtira donc ces mêmes aspects.

Mais en quel sens oblige-t-elle ? En tant que contrat ou pacte conclu avec l'homme lui-même, la conscience oblige en en ce se sens que si on la suit, on en sera récompensé. La conscience oblige encore en tant que commandement ; car elle est la conclusion d'un syllogisme où interviennent l'autorité de la syndérèse et celle de la raison droite. La conscience oblige encore en tant qu'habitus inclinant à l'action, en vertu de cette poussée au bien qui lui vient de la syndérèse et de la volonté naturelle. Sous ces trois premiers aspects, elle oblige comme cause efficiente. La conscience oblige enfin en tant que connaissance des ordres et des défenses de Dieu ; mais à ce titre, ce n'est plus comme cause efficiente de l'obligation ; c'est simplement, comme on l'a dit plus haut, comme condition *sine qua non* et comme promulgation de la loi. Il s'en suit donc — et ceci vise saint Thomas — que la valeur obligatoire de la conscience ne vient pas de la connaissance du précepte, mais des trois aspects du précepte relevés à l'instant [1].

Saint Thomas avait mis en parallèle le monde corporel et le monde moral. Appuyé sur Avicenne, Gauthier répond que si dans le monde corporel toute action se fait par contact, il n'en est pas de même dans le monde spirituel. Saint Thomas avait affirmé que c'est la même vertu qui agit dans l'agent et le patient et donc la même vertu qui agit dans le précepte et

1. *Quaestiones disputatae* du B. GAUTHIER DE BRUGES, *loc. cit.*, q. 13, p. 118-120.

la conscience ; Gauthier le nie : la conscience n'est qu'une condition *sine qua non* de l'obligation ; le précepte en est la cause efficiente, dérivée d'ailleurs de la causalité du législateur [1].

Après avoir étudié la valeur obligatoire de la conscience comme telle, Gauthier, à la suite de saint Thomas, aborde la valeur obligatoire de la conscience erronée. Ici, l'accord entre les deux théologiens est à peu près complet.

Avec saint Thomas, Gauthier rappelle que le bien meut la volonté, en tant que perçu comme bien, si donc le mal meut la volonté c'est en tant que perçu comme un bien. La conscience vraie oblige donc *per se*, puisqu'elle promulgue un bien véritable ; la conscience erronée oblige *per accidens*, en tant qu'elle promulgue ce qui, par erreur, est estimé un bien. La première oblige toujours ; la seconde aussi longtemps qu'elle persiste. La conscience vraie oblige donc à un double titre, en raison de la conscience, et en raison de la matière ; la conscience erronée n'oblige qu'au premier titre [2].

La conscience erronée oblige donc. Mais oblige-t-elle en toute matière ? Certains, note Gauthier, estiment que la conscience erronée oblige en matière indifférente ; mais ils lui refusent toute valeur obligatoire quand il s'agit d'actes contraires à la loi divine ; ils insistent au contraire sur l'obligation de redresser l'erreur de conscience. D'autres, au contraire, prétendent que même dans le second cas la conscience erronée oblige, quoique seulement *per accidens* et *secundum quid*. On aura reconnu saint Bonaventure et saint Thomas. Gauthier ici va s'efforcer de les concilier. En tant qu'erronée, cette conscience n'oblige évidemment pas, puisqu'elle fait poser un acte objectivement contraire à la loi divine ; mais en tant que conscience estimée vraie, elle oblige, puisqu'on y voit l'expression de la loi divine. La thèse bonaventurienne est donc vraie en ce sens qu'on est obligé de se libérer de cette conscience, non parce que conscience, mais parce qu'erronée ; et la thèse thomiste est vraie en ce sens qu'en est obligé de ne pas enfreindre sa conscience, non en tant qu'erronée, mais en tant que conscience [3].

1. *Ibid.* 121-122.
2. *Ibid.* q. 14, p. 125-126.
3. *Ibid.* q. 15, p. 129-131.

Voilà donc en quel sens oblige la conscience erronée. Est-ce à dire qu'en la suivant, on échappe à tout péché, *an excuset peccatum* ?

Il faut distinguer plusieurs cas, répond Gauthier. On peut d'abord estimer obligatoire ou défendu ce qui, de fait, est indifférent. Dans ce cas on n'est pas excusé en suivant cette conscience erronée, puisqu'on impute faussement à Dieu de défendre ce qu'il autorise, et parce que, grâce à cette erreur, on s'expose au péché que l'on commettrait en ne la suivant pas.

Mais deux autres cas peuvent se présenter : on estime indifférent ce qui est prescrit ou défendu, ou bien on estime prescrit ce qui est défendu et *vice versa*. Dans tous ces cas, la conscience erronée inclut deux choses : on croit connaître la loi divine ; et on se trompe de fait. Du fait qu'on croit connaître la loi divine, on est sans doute moins coupable en suivant cette conscience que si on savait que tel acte, la fornication par exemple, est défendu ; mais d'autre part, l'erreur fait qu'on s'attache davantage au plaisir défendu et qu'on pose l'acte avec plus d'assurance, et de ce côté le péché s'aggrave plutôt qu'il ne diminue. Mais, on l'a dit à l'instant, de fait on se trompe. Et cette erreur objective m'excuse-t-elle du péché ? La solution variera avec les espèces d'ignorance qui ont causé cette erreur. S'agit-il d'une simple ignorance, absence de connaissance de la loi, *ignorantia simplicis negationis* ? Cette ignorance fait que l'acte est moins imputable que si on connaissait la loi, et le mépris de la loi est moindre ; mais, on vient de le dire, le péché se commet avec plus d'adhésion et d'assurance. Mais il peut s'agir d'une ignorance véritable, privation d'une science qu'on devrait posséder, et qu'on néglige d'acquérir, *ignorantia privationis* ; cette erreur n'excuse aucunement. S'agit-il enfin de l'ignorance affectée, celle qui réalise pleinement le concept de conscience erronée, *ignorantia dispositionis* ? Cette ignorance excuse encore moins que la précédente et aggrave davantage le péché.

En résumé, la conscience erronée, *simpliciter loquendo*, n'excuse pas du péché ; dans certains cas, elle crée vraiment le péché ou l'aggrave ; et si, dans d'autres cas, elle excuse un tant soi peu, elle aggrave le péché sous d'autres aspects [1].

1. *Ibid*, q. 16, p. 137-139.

Et faut-il ajouter qu'à son tour Gauthier se refuse à voir un cas de perplexité incurable ; qu'on fasse son devoir, c'est-à-dire se libérer de l'erreur, et l'inévitabilité du péché disparaîtra [1].

En janvier 1269, saint THOMAS D'AQUIN revenait d'Italie à Paris. A-t-il connu les *Quaestiones* du maître franciscain disputées en son absence, et spécialement l'opposition de celui-ci à la première thèse thomiste concernant l'obligation de la conscience comme telle ? Ou bien, a-t-il cru, à propos de cette même thèse, que l'assertion du *De veritate* : *nullus ligatur per praeceptium aliquod nisi mediante scientia illius praecepti* pouvait amener certains esprits à en déduire que l'absence de cette *scientia*, entendue par eux dans le sens de connaissance certaine, libérait la conscience de toute obligation à l'égard du précepte ? On ne le sait. Mais le fait est que, au cours de diverses interventions au cours des années 1269-1271, la question de la conscience comme telle disparaît de la scène, et que toute l'attention du saint Docteur se concentre sur la conscience erronée.

Et tout d'abord, la conscience erronée oblige-t-elle toujours ?

Une première réponse se lit au quodlibet 3, d'avril 1270. Saint Thomas reprend et précise l'argument fourni autrefois dans le *Commentaire des Sentences*. L'acte de la volonté se définit, non pas d'après son objet matériel, mais selon son objet formel, c'est-à-dire, non point d'après l'objet en soi, mais d'après l'objet en tant que saisi et présenté par la raison. Si quelqu'un, croyant tuer son père, tue un animal, il est coupable de parricide. Si un autre, après avoir pris toutes ses précautions, tue son père, croyant tuer un animal, il est innocent de ce crime. La règle vaut manifestement pour tous les actes de volonté, qu'il s'agisse d'actes de soi indifférents ou d'actes affectés d'une moralité objective. Si quelqu'un prête serment, croyant que tout serment est défendu, il n'enfreint pas *materialiter* la loi divine, puisque celle-ci autorise le serment, mais il pèche *formaliter*, puisqu'il méprise ce qu'il croit être la loi divine [2].

1. *Ibid.* q. 15, p. 131. — Cet exposé de Gauthier de Bruges était composé quand parut la belle étude de M. R. HOFMANN, sur le maître franciscain (voir *supra* 240 note 1). Voir 145-204.

2. *Quodl.* 3 a. 27 in corp., ad 2um.

Bientôt après, dans la *Ia IIae*, la même question est reprise : la conscience erronée oblige-t-elle, *utrum conscientia errans obliget*, ou, si l'on veut, pèche-t-on en ne la suivant pas, *utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala* ?

D'après certains, note saint Thomas, la conscience erronée n'obligerait que lorsqu'il s'agit d'actes indifférents en soi. Mais c'est là bien mal raisonner. Pourquoi cette conscience oblige-t-il en matière indifférente ? Non certes, en raison de la matière, puisque celle-ci est neutre ; c'est donc parce qu'elle vous a paru prescrite ou défendue. Raisonnez donc de même dans les cas où l'acte est bon ou mauvais en soi. Un acte intrinsèquement bon peut vous apparaître comme défendu, et un acte intrinsèquement mauvais comme prescrit. Soyez logiques : c'est uniquement en raison de votre conscience, fût-elle erronée, que vous admettez que les actes de soi indifférents sont prescrits ou défendus ; de même c'est uniquement en raison de votre conscience que vous devez admettre comme obligatoires des actes intrinsèquement mauvais ou comme défendus des actes intrinsèquement bons. Le principe est général ; et la conclusion sera identique : dans tous les cas, on commet une faute en ne suivant pas le dictamen de sa conscience erronée [1].

Est-ce à dire que l'on fasse œuvre moralement bonne en suivant cette même conscience erronée ?

On devine que la solution dépend d'une doctrine sur l'ignorance, cause de la conscience erronée. Si cette ignorance est coupable, sa malice ne peut que se communiquer à l'acte qui en dérive.

Aussi bien voyons-nous saint Thomas, dans ses derniers écrits, rattacher intimement le problème de la conscience erronée au problème de l'ignorance.

Commet-on une faute en violant une constitution papale que l'on ignore, se demande-t-il dans son quodlibet 1 de mars 1269 ?

Oui, répond-il ; puisqu'il s'agit d'une loi que tout fidèle doit connaître. Sans doute l'ignorance qui est la cause de l'acte fait que l'acte en soi est involontaire ; mais la malice morale s'introduit si cette ignorance est elle-même un péché. Or tel est bien le cas. Saint Thomas cependant s'empresse d'ajouter qu'il y a des cas

1. *Ia IIae* q. 19, a. 5.

d'impossibilité physique de connaître la loi ; ces cas manifestement excusent de toute faute morale [1].

Et dans son quodlibet 3, déjà cité, d'avril 1270 : si quelqu'un ne suit pas sa conscience qui, par erreur, lui dicterait de poser un acte contraire à la loi divine, il pèche ; mais il pèche aussi, s'il la suit. Car, il s'agit ici de l'ignorance de la loi, *ignorantia iuris* ; or cette ignorance n'excuse pas du péché ; à moins toutefois qu'elle ne soit tout à fait invincible, comme c'est le cas chez des hommes privés de raison [2].

Dans la question 3 du *De malo*, saint Thomas distingue les deux espèces d'ignorance, l'une universelle ou ignorance de la loi, et l'ignorance particulière ou ignorance d'un fait particulier. Il reconnait que l'ignorance de la loi peut n'être aucunement faute, si en réalité cette ignorance est involontaire et que, au contraire, l'ignorance du fait peut être coupable si, étant volontaire, elle se rapporte à des circonstances au sujet desquelles on devait s'enquérir [3].

Ces précisions sont exploitées dans la *Ia IIae*. Après s'être demandé *utrum conscientia errans obliget*, il pose la question complémentaire : *utrum conscientia erronea excuset* ou, si l'on veut, *utrum voluntas concordans rationis erranti sit bona*.

L'ignorance, répond la saint Docteur, rend parfois l'acte involontaire, et dans ce cas elle enlève à celui-ci tout caractère humain et donc moral. Mais parfois l'ignorance ne rend pas

1. Ignorantia quae est causa actus causat involuntarium ; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum propter quod scire non potuerit, puta si fuerit in carcere vel in terris extraneis ad quas constitutio non pervenit, vel propter aliquid simile, talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papae agens. *Quodl. 1* a. 19.

2. Si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat peccat. Et similiter si faciat, peccat, quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus, quae omnino excusat. *Quodl. 3* a. 27 ad 2um. — Saint Thomas n'a donc jamais dit: toute *ignorantia facti* excuse, aucune *ignorantia iuris* n'excuse. A ses yeux, toute erreur, de fait ou même de droit, excuse si elle n'est pas coupable, et toute erreur, de droit ou même de fait, nous est imputable, si vraiment nous devions la prévenir.

3. *De malo* q. 3, a. 6 in corp., ad 1um ; a. 8.

l'acte involontaire, parce qu'elle est elle-même voulue, soit directement, soit indirectement, comme lorsqu'on néglige de connaître ce qu'on pourrait et qu'on devrait savoir. Et donc, dans ce cas d'ignorance volontaire, l'acte résultant de cette ignorance coupable n'est aucunement excusé de malice morale. La conscience erronée n'excuse donc pas de la faute quand l'erreur provient d'un acte volontaire, par exemple de la négligence à connaître ce qu'on doit savoir ; et elle excuse de toute faute si l'erreur se porte sur des circonstance de fait, pourvu toutefois qu'il n'y ait eu aucune négligence, *absque omni negligentia* [1].

Cette conclusion pourrait peut-être surprendre. Saint Thomas a intitulé cet article : *utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona*. Ne doit-il pas se prononcer sur la bonté morale de l'acte fait en conformité avec la conscience erronée ? Or il se borne à dire qu'il n'est pas mauvais, en cas d'ignorance des circonstances : *talis error excusat ut voluntas non sit mala*. Pourquoi ne dit-il pas positivement que cet acte est bon ? Certains seraient peut-être tentés de répondre qu'il le dit assez clairement, puisque, au début de cet article, il identifie l'intitulé rappelé ci-dessus avec cet autre : *utrum conscientia erronea excuset* : si donc, dans la pensée du saint Docteur, un acte est excusé de faute, il est déclaré positivement bon : il faut comprendre ce dernier intitulé d'après le premier.

Nous pensons au contraire qu'il faut comprendre le premier d'après le second ; tout l'article de saint Thomas ne tend qu'à prouver une chose : la conscience erronée tantôt n'excuse nullement de faute, et tantôt elle en excuse ; qu'on lise à cet égard les objections et les réponses. Si le saint Docteur a parlé de bonté morale au début de la première objection, c'est sans doute pour souligner l'antithèse de cet article avec le précédent, dont le titre parlait de malice morale ; c'est aussi pour rattacher, par l'énoncé même, cet article à tous les articles précédents de la même question qui tous parlent de la bonté morale de la volonté : *utrum bonitas voluntatis dependet ab obiecto, a solo obiecto, a ratione, a lege aeterna*. Il reste donc que saint Thomas ne veut et ne peut dire qu'une chose : la conscience erronée, en maints cas, excuse de toute faute.

1. *Ia IIae* q. 19, a. 6. Cf. *ibid.* q. 6, a. 8.

CHAPITRE II

LA SOLUTION DES DOUTES DE CONSCIENCE

Quelle fut l'attitude des théologiens du XIIIe siècle concernant cette autre question : si la loi n'est pas certaine, si donc la conscience doute de l'obligation qu'entraîne la loi, quelle attitude faut-il prendre ?

Chose remarquable, les exposés que nous avons étudiés plus haut concernant la valeur obligatoire de la conscience sont presque tous muets sur cette question pratique [1]. C'est dans d'autres exposés, ceux qui traitent de l'ignorance et de la perplexité, qu'on voit abordé ce problème qui, au cours des siècles suivants, devait prendre tant d'ampleur et de relief.

Nous avons parcouru les écrits des théologiens depuis le milieu du XIIe siècle jusqu'à l'époque de saint Thomas d'Aquin. Notre butin est maigre : nous rassemblons ici les quelques textes que nous avons pu recueillir. Ce qui n'empêche pas que ces textes soient grandement instructifs.

A notre connaissance c'est Étienne Langton qui, le premier, a, sinon abordé le problème, du moins énoncé un principe de solution.

Chacun est-il tenu de savoir, à propos de tout péché mortel, si, de fait, il est mortel ? Et s'il doute de sa gravité, comment doit-il former la conscience : *Utrum quilibet teneatur scire de quolibet mortali an ipsum sit mortale* ? Cette question posée par Étienne Langton, va, pendant près d'un demi-siècle, servir d'amorce à la solution du problème général.

Chacun est tenu, répond Étienne, de connaître la gravité de chaque péché mortel en général, mais non en particulier : savoir, par exemple, que la simonie en général est péché grave,

1. Ont fait exception l'auteur d'une question de *Paris Nat. lat. 14726* (voir *supra*, 363 *lin.* 58-64) et saint Albert le Grand (voir *supra*, 387 note 1).

mais non savoir résoudre les cas individuels de simonie où les juristes eux-mêmes s'avèrent impuissants [1].

Et quand le doute se porte sur un cas individuel, la ligne de conduite s'impose : on doit s'abstenir, parce que l'on ne peut pas s'exposer au danger de pécher : *cum dubitat, tenetur abstinere, quia non debet committere se discrimini in dubiis* [2].

Il s'agit, il faut l'ajouter, d'un vrai doute, *dubitare* ; non d'une simple ignorance, *nescire*. Et il y a doute quand, de part et d'autre, militent des raisons sérieuses [3].

1. Consequenter queritur que liceat ignorare et que teneamur scire. In primis queritur utrum quilibet teneatur scire de quolibet mortali an ipsum sit mortale. Quod teneatur scire, sic. Quilibet tenetur uitare mortale peccatum ; et non potest uitari malum nisi cognitum ; ergo tenetur cognoscere quale sit ... Responsio. Ad primum : de quolibet genere mortalium tenetur quilibet scire an sit mortale, sed non de quolibet generis uel singulis generum. Hec ergo falsa : quilibet tenetur uitare quodlibet mortale, ita ut proprie accipiatur hoc uerbum « tenetur » ut notet omissionem. Proposito enim mortali de quo dissensio est inter iuris canonum peritos uel inter theologos an sit mortale, iste laicus non tenetur scire an hoc sit mortale ; quod licet ei tale ius ignorare ; non ergo tenetur hoc uitare ; et nisi dubitauerit de eo an sit mortale et de hoc cogitauerit et si omiserit illud, non peccat mortaliter, ut de quodam subtili laqueo symonie. *Paris Nat. lat. 16385* f. 94rb-94va ; *Vat. lat. 4297* f. 66r ; *Avranches 230* f. 278ra.

2. Proposito aliquo laqueo symonie occulto, iste laicus tenetur uitare hoc peccatum, quia quilibet tenetur uitare. Ergo tenetur scire quod est peccatum, quia non uitatur malum nisi cognitum ; ergo quilibet laicus tenetur scire subtilitates iuris ; quod falsum est. Responsio. Tenetur uitare quodlibet peccatum, et tenetur dubitare de hoc laqueo symonie an sit peccatum ; et cum dubitat tenetur abstinere, quia non debet committere se discrimini in dubiis. *Paris Nat. lat. 16385* f. 81rb; *Vat. lat. 4297* f. 79vb ; *Avranches 230* f. 269vb.

3. Aliud est dubitare, aliud nescire. Si enim dubitat (sacerdos) an sit symoniace promotus, non debet celebrare ; sed non, si nescit ; alioquin quilibet tenetur reputare se excommunicatum : quilibet enim nescit se iniecisse manus uiolentas in clericum. *Paris Nat. lat. 16385* f. 81ra ; *Vat. lat. 4297* f. 80ra ; *Avranches 230* f. 270ra. — Le texte parallèle de *Chartres 430* f. 145ra porte : « Aliud est nescire ipsum digne promotum esse, aliud se dubitare. Si dubitat, non debet celebrare ; non, si nesciat ; dubitare enim est rationabiles probationes habere ad utramque partem ». — Étienne Langton, ou plutôt les diverses *reportationes* de ses leçons ne maintiennent pas toujours cette dernière définition du doute. « Dubium ⟨ est ⟩ ex quo vehementem habeat ⟨ quis ⟩ presumptionem », lit-on dans *Paris Nat. lat. 14556* f. 166va. Et dans le texte de *Cambridge St. John's Coll. 57* f. 232rb on lit : « Responsio. Non tenetur homo scire de quolibet peccato mortali ipsum esse mortale. Hec tamen uera : de quolibet peccato tenetur scire ipsum esse uitandum ; non tamen ideo quia est mortale, sed quia dubitat utrum sit mortale necne ; et peccat mortaliter ubi dubitat utrum sit mortale necne, si committat illud. Sed caue tibi quomodo intelligas. Non enim sequitur quod si iste nescit utrum hoc sit mortale uel ueniale quod ideo dubitet ; loquor enim de tali dubitatione in qua faciunt omnes rationes pro et nulla contra. Si ergo

Étienne apporte la même solution tutioriste au problème de la légitimité, en certains cas, des relations conjugales [1].

La solution rigoriste d'Étienne Langton est reprise par son élève Godefroid de Poitiers [2].

Guillaume d'Auxerre recommande d'abord, en cas de doute, de recourir à la prière : l'Esprit-Saint, le maître intérieur, dissipera nos perplexités. Toutefois, aussi longtemps que la lumière n'est pas faite, il faut s'abstenir [3].

Guillaume se pose d'ailleurs la même question qu'Étienne Langton : *utrum de quolibet mortali teneatur scire quilibet quod*

taliter dubitat iste quod incidit canonem late sententie, tenetur ire Romam ; et hoc dico, si dubitatio sit probalibis, ut dictum est ».

1. Posito quod iste sit in tali statu quod non possit scire utrum uxor sua sit an aliena, cecus, et aliena loquitur eodem modo ac sua, queritur utrum in tali casu debet reddere debitum uxori. Quod non debeat, uidetur ; quia committeret se discrimini. Si reddat, uidetur quod excusetur per ignorantiam inuincibilem ... Ad primum dicimus quod abstinendum est ab uxore propria ; ex quo dubitat, non debet se committere discrimini. *Paris Nat. lat. 14556* f. 173vb. — On pourrait enregistrer, dans le même sens, les solutions du temps concernant la confession des péchés douteux. Telle la réponse de Pierre le Chantre : « Peccatum de quo nesciebat (quis) an esset mortale debet confiteri ». *Paris Nat. lat. 9593* f. 31vb ; et celle de Robert de Courçon : « Cum sic confitentur sacerdoti cum dubia sit eorum confessio, non potest esse certa sacerdotis responsio. Dicimus ergo quod in hiis dubiis in tutiorem partem indeclinandum est ... Dicat ergo sacerdos sic dubie confitenti ut culpam agnoscat et dicat se reum mortalis peccati cuius forte reus non est ». *Bruges Ville 247* f. 10rb-10va.

2. Item. Sit hic cecus et uxor petat ab eo debitum, et ipse dubitat an sit uxor sua an aliena. Ergo si cognoscat, committit se discrimini ; ergo peccat mortaliter. Si non cognoscat ipsam, fortasse fornicabitur propter indigentiam eius ; ergo ei imputabitur. Dico quod si dubitat, nullo modo debet reddere debitum, quia committeret se discrimini. *Paris Nat. lat. 15747* f. 34va ; *Avranches 121* f. 42vb ; *Bruges Ville 220* f. 28vb.

3. Ponatur quod dubitet (eremita) an peccatum sit exire uel non exire (ad lucrandas animas) : si exit, peccat mortaliter ; si non exit, peccat similiter. Et queritur similiter de illo qui dubitat de aliqua utrum sit sua et ipsa petit debitum : aut tenetur reddere aut non ; si reddit peccat mortaliter, quia dubitat esse suam ; si non reddit, similiter. Ad primum dicendum est quod in illo casu recurrat ad episcopum (*lire* avec *Bâle Univ. B. IV. 10* f. 241va : spiritum sanctum) qui uerus est magister et docebit ipsum qualiter facere debeat. Ad secundum dicendum quod similiter debet recurrere ad eumdem magistrum. Dum tamen dubitauerit, reddere non debet. *Summa aurea*, éd. 1500, f. 240va. — Même recommandation chez l'auteur anonyme de *Paris Nat. lat. 14726* f. 204rb : « Si aliquis dubitet de aliquo an sit mortale facere an non facere ita quod conscientia timeat de utraque parte, ad hoc respondet beatus Augustinus et etiam Apostolus ... Unde ad ipsum (christum) recurrendum in oratione, et illuminabit ». Voir *supra*, 363 *lin.* 58-64.

sit mortale. Et il connaît la distinction établie par lui entre péché en général et péché en particulier. Mais il lui objecte que c'est celui-ci qu'il faut éviter ; de celui-ci par conséquent qu'il faut connaître la gravité. D'autre part, il convient aisément qu'il est impossible de débrouiller nombre de cas particuliers, par exemple maints cas de simonie. En conséquence, conclut-il, relativement aux cas particuliers, on doit ou bien en connaître la gravité, ou bien en douter et, si l'on en doute, s'en abstenir, de peur de s'exposer au danger de pécher mortellement. Telle est, remarque-t-il, la règle reçue : *Si quis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter* [1].

Il s'agit d'ailleurs, pour Guillaume comme pour Étienne Langton, d'un vrai doute où, de part et d'autre, militent des raisons sérieuses [2], distinct dès lors de la *suspicio* où l'on penche vers l'une des deux alternatives [3].

1. Queritur utrum de quolibet mortali teneatur scire quilibet quod sit mortale. Probatio. Non potest uitari malum nisi precognitum, et quilibet tenetur uitare quodlibet mortale : ergo quilibet tenetur de quolibet mortali cognoscere quod sit mortale. Ad hoc dicunt quidam quod quilibet tenetur scire in universali de quolibet peccato mortali quod sit mortale, sed non in particulari. Sed contra. Quilibet tenetur scire de quolibet mortali quod sit mortale eodem modo quo tenetur uitare ipsum. Sed quilibet tenetur uitare quodlibet mortale in particulari. Ergo tenetur cognoscere de quolibet mortali in particulari quod ipsum sit mortale ... Si concedatur, contra : ponatur instantia de subtilissimis laqueis simonie et usure, de quibus etiam dubitant maximi magistri ... Solutio. Reuera ex peccato primi parentis obscurata fuit prima ratio ita quod non potest homo perspicaciter intueri quid faciendum et quid non ... Unde non quilibet tenetur scire de quolibet peccato mortali quod sit mortale. Sed tenetur scire, uel dubitare et per hoc uitare. Est enim regula quod si aliquis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter. *Summa aurea* f. 92va. — ARDENGUS se borne à reprendre l'exposé de Guillaume d'Auxerre : « An de quolibet peccato mortali teneatur quis scire illud esse mortale. Videtur quod sic, quia malum uitari non potest nisi cognitum. Respondent quidam : scire tenetur in generali, non in particulari. Nos tamen dicimus quod tenetur scire uel dubitare, et cum dubitat, si faciat, peccat mortaliter, quia hec est regula in scientia ista, et non tenetur simpliciter scire, quia ratio nostra obcecata est ex peccato parentum ita quod non possumus subtiliter indagare subtiles laqueos usure, simonie et consimilium ». *Klosterneuburg 190* f. 83ra.

2. Dubium tale est quod habeat equales rationes ad hoc quod sit et quod non sit. *Summa aurea* f. 105vb. — Dubitare est utrique parti contradictionis equaliter consentire *Ibid.* f. 90ra.

3. Gilbertus : suspicio est opinio in alterutrum titubans, magis tamen in alterum uergens. Quod non inter affirmationem et negationem titubat non est suspicio sed iudicium, quia tantum in alteram partem uergit. Item si non magis in alterum uergat, non est suspicio, sed pura dubitatio. *Ibid.* f. 105va.

Guillaume d'Auvergne se meut dans le même sillon que Guillaume d'Auxerre. Il témoigne de la même confiance dans la prière [1] ; mais aussi longtemps que subsiste le doute, on ne peut s'engager dans l'action [2].

Quelle va être la position de la jeune école franciscaine ?

Jean de la Rochelle s'inspire manifestement de Guillaume d'Auxerre, dont il reprend d'ailleurs les termes [3].

La *Somme théologique* d'Alexandre de Halès reproduit assez vaguement le texte de Jean de la Rochelle [4]. Mais la solution qu'elle donne aux deux cas classiques, celui des relations conjugales, celui de la simonie, est nettement tutioriste : mieux vaut, pour ce dernier cas, subir un dommage temporel que d'encourir le malheur de pécher [5].

1. GUILIELMI ALVERNI *De legibus* cap. 21. dans *Opera omnia*, Venetiis, 1591, p. 56^{a}, p. 57^{a}.

2. Dum (quicumque) certum non habet an ipsa res quam facit sit contra Deum, indubitanter discrimini se committit illam faciendo ; peccat ergo talis. *De vitiis et peccatis* cap. 10. *l. c.*, p. 279 b.

3. Queritur item utrum de quolibet mortali teneamur scire quod sit mortale. Et probatur quod sic. Nam non potest uitari malum nisi cognitum ; et quilibet tenetur uitare quodlibet mortale ; ergo quilibet tenetur scire de quolibet mortali quod sit mortale. Contra : in subtilissimis laqueis simonie et usure dubitant magni magistri, constat ergo quod non possunt sciri a laicis ; ergo non tenentur scire. Responsio. Quilibet tenetur implicite uel explicite scire de quolibet mortali quod sit mortale, uel ad minus dubitare : explicite magistri, simplices et laici implicite. Et utroque modo tenetur uitare quilibet, siue sciat siue dubitet de mortali an sit mortale. Est autem regula : si dubitat aliquis de aliquo an sit mortale et faciat illud, peccat mortaliter. *Summa de uitiis. Bruges Comm. 228* f. 11rb ; *Paris Maz. 984* f. 248vb.

4. Quilibet tenetur scire, implicite vel explicite, particulariter vel ad minus generaliter, sub illa scilicet ratione generali qua dictat natura, sed laici non tenentur scire de quolibet mortali explicite, licet teneantur vitare in propria ratione. ALEXANDRI DE HALÈS *Summa theologica*, éd. Quarracchi, t. III, 1930, p. 331.

5. Si apponit (vir) diligentiam quam potest, poterit per aliqua signa cognoscere ipsam esse suam uxorem, et ita auferetur dubitatio. Si vero per nulla signa poterit cognoscere nec ei Deus revelat, monenda est uxor ad hoc quod contineat ad tempus quousque possit ab eo auferri dubitatio. Quod si noluerit, ipsa se committit discrimini ; et non ipse, si cum alio coeat. *Ibid.* p. 332. (Le sens de cette dernière proposition s'éclaire par le texte de l'édition de Venise 1575 *pars secunda* f. 293va: et non peccat vir, si ipsa cum alio coeat). — Abstinendum est ab huiusmodi contractu (de quo dubitatur utrum sit simonia) ne committat se discrimini : melius enim est ut incidat in damnum temporale quam in damnum spirituale, id est minus malum. *Ibid.*

C'est dans le même sens tutioriste que raisonne saint Bonaventure, soit qu'il traite le problème général de la formation de la conscience [1], soit qu'il résolve un cas particulier, celui de la confession d'une faute que l'on se doute être mortelle [2].

Et que vont dire les premiers maîtres dominicains ?

Hugues de Saint-Cher a sous les yeux le texte de Guillaume d'Auxerre. Mais la solution de celui-ci lui paraît excessive. Personne, à ses yeux, n'est tenu, au sujet de chaque péché particulier, à cette alternative : ou bien savoir s'il est mortel ou bien en douter. Peut-être, ajoute-t-il, pourrait-on dire qu'il est tenu de connaître la gravité du péché en général, telle la simonie comme telle, l'usure etc. Là s'arrête la solution d'Hugues ; aucune indication n'est fournie concernant la solution du doute [3].

Roland de Crémone rapporte les solutions de Guillaume d'Auxerre et d'Hugues de Saint-Cher. Mais il en propose une autre. En présence d'un cas compliqué de simonie, par exemple, on s'efforcera de connaître la vérité, soit pas ses propres réflexions, soit par les lumières des maîtres ou autres qu'on aura pu consulter ; mais si on n'y parvient pas, on ne pécherait pas en s'engageant dans l'action. Mais Roland apporte une importante restriction : cette liberté n'existerait plus, si l'ignorance actuelle venait de fautes antérieures [1].

Richard Fishacre, le maître d'Oxford, semble bien avoir sous les yeux le texte d'Hugues de Saint-Cher, et il a certainement lu celui de Guillaume d'Auxerre. Il réfute celui-ci par l'argument même dont Hugues s'était servi. Et à Hugues il fait remarquer que c'est trop peu de s'inquiéter seulement des péchés en général. Il faut distinguer, poursuit-il, deux cas : certaines choses doivent être connues pour elles-mêmes, tels les articles de foi ; d'autres ne doivent être connues que pour l'action. Ignorer ces dernières n'est pas une faute, à moins que, à cause de cette ignorance, l'acte qui en résultera n'enfreigne un précepte. Mais Richard n'énonce aucun principe pour la solution des doutes [2].

1. Si nescit per se de illa (conscientia) iudicare pro eo quod nescit legem Dei, debet sapientiores consulere, vel per orationem se ad Deum convertere, si humanum consilium deest. Aloquin, si negligens est, verificatur in eo quod dicit Apostolus : Qui ignorat ignorabitur. S. BONAVENTURAE *Commentaria in IV libros Sententiarum* II, éd. QUARACCHI, 1885, 907.

2. Ad illud quod obicitur de venialibus quod dubium est utrum sint mortalia, dicendum quod, in tali casu, nisi certificetur pœnitens per aliquem uirum sapientem cui possit adhibere fidem, tenetur illud utique confiteri ... sicut si conscientia alicuius probabiliter dubitat de aliquo utrum sit mortale, tenetur amplius illud non facere, manente dubitatione. *Ibid.* t. IV, 1889, p. 458.

3. Dicunt (*c.-à.-d. Guillaume d'Auxerre*) quod nemo tenetur scire de quolibet mortali quod sit mortale, sed tenetur scire uel dubitare, quia non tantum malum cognitum debemus uitare, sed etiam dubitatum. Sed ego quero qualiter uerbum dubitandi accipitur. Aut positiue, aut negatiue. Si positiue, redit inconueniens quod prius : multi enim sunt qui de multis mortalibus nichil sciunt uel dubitant ; si negatiue, tunc, cum tenemur scire uel dubitare, id est tenemur scire vel non scire ; sed hoc nichil est dictu. Ideo dicimus quod nemo tenetur scire de quolibet mortali quod sit mortale, nec etiam dubitare, si fiat distributio pro singulis generum : non enim de qualibet symonia singulari tenetur aliquis scire uel dubitare quod sit mortale. Si autem fiat distributio pro generibus singulorum, forte tunc uerum est quod tenetur quilibet scire uel dubitare quod sit mortale, scilicet quod fornicatio sit et symonia et auaritia et sic de aliis generibus. *Bruges Ville 178* f. 53ra ; *Bruxelles Bibl. roy. 11422-23 (1424)* f. 37va. — La Somme *Filia magistri* reprend la solution d'Hugues de Saint-Cher : « Queritur utrum aliquis teneatur scire de quolibet mortali quod sit mortale. Dicunt quidam quod non ; sed tenetur scire, uel dubitare, et per hoc tenetur uitare. Nos dicimus quod nec tenetur etiam dubitare, secundum quod fit distinctio pro singulis generum. Si autem fiat pro generibus singulorum, forte tunc uerum est quod tenetur scire uel dubitare quilibet quod sit mortale, scilicet quod fornicatio est mortale, et symonia et auaritia et sic de aliis. *Bruges Ville 80* f. 149vb-150ra.

1. Queritur que sint illa que non licet ignorare. Et uidetur quod quodlibet mortale peccatum ; quia quilibet tenetur uitare quodlibet mortale peccatum in particulari : non enim peccatur in uniuersali, sed in particulari ; et ideo dixit Aristoteles in Ethicis quod sermones uniuersales in moribus uani sunt ; et non potest uitari nisi quod sit cognitum ; ergo tenetur cognoscere quodlibet mortale peccatum in particulari. Quid ergo dicemus, cum multi sint casus usure et symonie quis [*lire* : quos] etiam boni magistri ignorant utrum sint mortalia uel ⟨non⟩? ... Ideo quidam (*c.-a.-d. Guillaume d'Auxerre*) dicunt quod tenetur scire uel dubitare de quolibet mortali utrum sit mortale uel non ; quia dicunt quod malum non solum cognitum est uitandum, sed etiam dubitabile Alii (*c.-à.-d. Hugues de Saint-Cher*) dicunt quod si fiat distributio pro singulis generum, tunc non tenetur scire uel dubitare de quolibet mortali quod sit mortale : quid enim faceret homo in occultis casibus symonie uel usure ? Non restat aliud dicere nisi quod, si ita esset occultum quod non potuisset scire per se uel per magistros qui subditi sunt uel quos posset cum commoditate habere, quod huiusmodi casus non essent ei peccatum, nec peccaret si incideret in alios [*lire* : illos]. Quod concedo ; nisi forte propter alia peccata ueniret ad illam ignorantiam. *Paris Maz. 795* f. 38va.

2. Dicit Magister W. Altisiodorensis quod tenetur scire uel dubitare. Sed contra : dubitare aut importat negationem, et tunc nichil aliud est dictu nisi quod tenetur scire uel non scire ; si positionem, tunc sequitur idem inconueniens quod prius. Alii (*c.-à-d. Hugues de Saint-Cher*) dicunt quod de generibus singulorum tenetur quilibet scire uel dubitare, sed non de singulis generum. Sed tunc non tenetur uitare singula generum, ut uidetur. Distinguendum ergo ; cognoscendorum quedam sunt cognoscenda propter se ut articuli fidei, quedam uero tan-

Nous avons déjà noté [1] le principe de saint Albert : la conscience n'oblige à faire ce qu'elle dicte que si elle est certaine ou du moins opinative : *non obligat ad faciendum nisi sit est opinatum vel creditum vel scitum id quod est in conscientia.* Voilà le principe. En pratique, saint Albert estime qu'il faut suivre le parti qui nous éloigne le plus sûrement du péché [2].

tum propter aliud, scilicet propter opus sunt. In hiis quidem non est alia tentio qua tenetur scire illa quam illa qua tenetur ad opus, ut si teneor pulsare primam, teneor ire ad cordas : nec sunt hec due tentiones, sed una. Nec ignorare in hiis est peccatum, nisi aut ignorantiam consequatur facere quod non debet aut non facere quod debet. *Paris. Nat. lat. 15754* f. 110vb.

1. Voir *supra* 387 note 1.

2. Queritur de hoc quod etiam datur pro regula quod dubia in securiorem partem interpretanda sunt ... Ad id dicendum quod duplex est securius, scilicet remotius a falso et *remotius a periculo*. Et secundo modo intelligitur regula. *Summa de creaturis* pars II, q. 72. a. 2, quaritur 3°, éd. BORGNET, 600-601. — Saint Albert est-il probabilioriste, comme nous l'avons dit dans la première rédaction de ces pages (*Rech. Théol. anc. méd.* 5, 1933, 290), ou bien est-il tutioriste, comme le prétend le P. Th. Deman O. P. (*Bulletin thomiste* 4, 1934, 217) ; *Probabilisme*, dans *Dictionnaire de Theologie catholique* 13, 1936, 423 ? Pour étayer sa thèse, le P. Deman invoque d'abord ce dernier passage. Et de fait le texte semble assez clair. Il invoque ensuite un texte qui précède immédiatement : « Quaeritur hic de regula quorumdam dicentium quod si aliquis est *dubius* de aliquo an sit mortale peccatum et facit illud peccatum, mortaliter peccat propter contemptum ». *Loc. cit.* 600. Et voici la reponse de saint Albert : « Dicendum quod duplex est *dubitans*, scilicet dubitans supponens aliquid magis esse quam non esse, et de tali intelligitur regula ; et est dubitans nihil supponens, et hoc non est verum ». *Loc. cit.* 601. Le P. Deman traduit par « doute positif » et « doute pur » ; ce qui l'amène à conclure que saint Albert est tutioriste. Je ne sais si l'on s'entend bien sur le sens des mots ; mais il nous paraît que le doute positif est l'absence de toute adhésion provenant de ce que, de part et d'autre militent des raisons égales ou à peu près égales, quand, au contraire, il y a plus de motifs pour une alternative que pour l'autre. *supponens aliquid magis esse quam non esse*, disait Albert le Grand, on sort du doute et l'on s'achemine vers l'*opinio*. Dès lors, la solution d'Albert n'est pas tutioriste ; car il faudra traduire : « quand le danger de commettre un péché apparaît à la conscience comme plus probable que l'alternative contraire, alors on pèche, parce qu'une telle attitude implique le mépris de la loi ». Ce « probabiliorisme » de saint Albert peut-il s'appeler « tutiorisme » ? On pourrait sans doute s'entendre. Quand on dit que, pour être tenu par la loi, il n'est pas requis que la loi soit connue avec certitude, et qu'il suffit d'en avoir une *opinio*, on atténue la rigueur du tutiorisme absolu, et l'on peut parler de tutiorisme mitigé. Si d'autre part on définit le probabiliorisme par cet énoncé : pour être tenu par la loi, il suffit que la sentence qui milite en faveur de la loi soit plus probable à condition qu'elle soit nettement plus probable, on peut estimer que cette probabiliorité nettement accusée engendre l'*opinio* ; et dès lors probabiliorisme bien avéré et tutiorisme mitigé se rejoignent. En résumé, il nous paraît que saint Albert est, en principe, probabilioriste ou si l'on veut tutioriste mitigé : *non obligat nisi sit ut opinatum vel scitum* ; dans la solution pratique des doutes

Les textes de saint Thomas d'Aquin sont bien connus ; il suffira de les sérier chronologiquement.

Doute-t-on qu'un péché soit mortel ? Tant que le doute subsiste, on doit le confesser ; sinon l'on expose au danger de pécher, *discrimini se committens* [1].

Pèche-t-on en cumulant les prébendes ? Les docteurs, remarque saint Thomas, sont loin de s'entendre sur ce point : peut-on suivre l'opinion favorable au cumul ? De deux choses l'une, répond-il : ou bien cette opinion est conforme à la vérité objective, à la loi ; ou elle ne lui est pas conforme. Si elle n'est pas conforme, vous péchez, même en suivant votre conscience vous attestant avec certitude que le cumul est permis : car vous agissez contre l'ordre moral objectif, ce qui est toujours péché. Si cette opinion est conforme à la vérité, vous péchez encore, si vous agissez contre votre conscience convaincue, à tort d'ailleurs, que le cumul est défendu ; et si cette conviction n'existe pas, si donc vous doutez d'une manière quelconque de la licéité du cumul, vous péchez encore en suivant cette opinion ; car de la sorte vous vous exposez au danger de pécher. L'on n'est donc garanti contre le péché que si, à la fois, l'acte est conforme à l'ordre moral objectif et la conscience est certaine [2].

Et plus tard, jusque dans ses tout derniers écrits, c'est la même solution tutioriste que saint Thomas fournira chaque fois qu'il s'agira de résoudre pratiquement un doute de conscience [3].

* * *

Il n'est guère utile de résumer l'attitude des théologiens du

de conscience il est probabilioriste dans l'interprétation de la règle qui vient d'être examinée ; quant à la première solution, le terme *remotius a periculo* n'implique pas nécessairement un sens plus rigoriste. Et si on veut l'y voir, on répondra que saint Albert, étant de son temps, n'a pas voulu en pratique se séparer du tutirisme reçu communément.

1. *In IV Sent.* d. 21, q. 2, a. 3 ad 3um.

2. *Quold.* 8, a. 13.

3. Tel le doute concernant la légitimité d'une excommunication portée par le supérieur, *Quodl.* 4, a. 14 ; le doute concernant l'intention du législateur en portant sa loi, *Ia IIae* q. 96, a. 6 ad 2um ; le doute portant sur une cause excusant du jeûne ecclésiastique, *IIa IIae* q. 147 a. 4 ; le doute concernant le jeûne eucharistique et l'état de grâce requis pour la célébration de la messe, *IIIa* q. 83, a. 6 ad 2um.

XIIIe siècle au sujet de la solution des doutes de conscience, puisqu'elle ne varia, peut-on dire, pas. Il sera plus opportun de reprendre en quelques mots les solutions apportées à l'autre problème, celui de la valeur obligatoire de la conscience.

Trois questions se sont posées : la conscience morale oblige-t-elle, comme telle ; pèche-t-on en ne suivant pas le jugement d'une conscience erronée ; fait-on un acte maralement bon en le suivant ?

La conscience morale oblige-t-elle, comme telle ? La solution négative fut d'abord présentée d'une manière un peu trop fruste, car la conscience apparaît à l'expérience intime de chaque homme comme étant plus qu'une simple condition *sine qua non* de l'obligation morale, ainsi que l'affirmait l'auteur de la question de *Paris Nat. Nouv. acq. 1470* ; et il était assez inutile de rappeler, avec Gauthier de Chateau-Thierry, que seul l'auteur de la loi oblige, et non la conscience. Sous la plume de saint Thomas, la solution prend tout son sens : la conscience oblige réellement, et cette obligation est celle-là même de la loi divine, qu'elle applique au cas concret.

Pèche-t-on en ne suivant pas le jugement d'une conscience erronée ? L'école franciscaine, dès ses débuts, prôna une solution apparemment exigée par le respect dû à la loi divine. Si la conscience me dicte, par erreur, de faire une chose essentiellement mauvaise, ou d'omettre une chose essentiellement bonne, une telle conscience ne peut obliger : comment un jugement de conscience, essentiellement faillible et variable, pourrait-il prévaloir, comme norme de conduite, sur l'ordre essentiel des choses et la loi immuable de Dieu ? A cette thèse cependant, une autre s'opposa bientôt, qui trouva sa parfaite expression chez saint Thomas : on souligne, à bon droit d'ailleurs, la dignité de l'ordre moral objectif, mais comment cet ordre nous atteint-il ? Le bien, terme de ma volonté, n'est pas le bien en soi, mais le bien en tant que présenté par ma raison, c'est-à-dire par le jugement de conscience. Ce que, à tort ou à raison, la conscience sincèrement juge obligatoire, lie par là même ma volonté. Si donc la voloonté s'écarte de ce que la conscience juge comme bien obligatoire, il y a là fuite du bien, et donc mal moral. Je pèche donc toujours en agissant contre ma conscience.

Est-ce à dire que je fasse acte moralement bon en la suivant ?

L'acte posé en conformité avec la conscience erronée est-il donc moralement bon ?

L'école franciscaine fut unanime à le nier : pour pécher, nous nous suffisons ; mais pour faire une action bonne, il ne suffit pas d'agir selon sa conscience, il faut être secouru par la grâce divine. On confondait ici deux questions : celle du mérite surnaturel, qui requiert la grâce, et celle de la simple bonté morale. Saint Bonaventure ne commit pas cette erreur ; mais il se borna à dire que suivre sa conscience, quand celle-ci commande des actes défendus par la loi divine, ne peut être une action moralement bonne. Quant à saint Thomas d'Aquin, il se refusa toujours, lui aussi, à proclamer moralement bon un acte conforme à la conscience erronée. La solution, chez lui, est commandée par le problème de l'ignorance : si, en effet, la conscience erronée est due à une ignorance coupable, il est impossible d'attribuer une bonté morale à un acte procédant d'une conscience entachée de faute morale.

VI

Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas d'Aquin

LE PROBLÈME DE LA MORALITÉ INTRINSÈQUE D'ABÉLARD A SAINT THOMAS D'AQUIN [1]

Les actes humains sont-ils tous, de leur nature, moralement indifférents, et leur moralité vient-elle uniquement de l'intention ? Ou, au contraire, certains d'entre eux, du moins, ne sont-ils point, par leur objet même et indépendamment de tout élément subjectif, intrinsèquement bons, intrinsèquement mauvais ?

Comment ce problème, posé en termes explicites par Abélard, a-t-il été résolu dans les écoles jusqu'aux temps de saint Thomas d'Aquin ? Ou, si l'on veut — car il s'agit avant tout de terminologie — par quels tâtonnements les formules se sont-elles graduellement affinées ?

ARTICLE I. — D'ABELARD A 1230.

§ 1. — *D'Abélard à Guillaume d'Auxerre.*

On connaît la solution radicale prônée par ABÉLARD dans son *Ethica* (vers 1135) : la moralité d'un acte se définit uniquement par l'intention qui y a présidé. L'acte extérieur est de soi indifférent : le même acte de livrer un homme à la mort sera tantôt bon, tantôt mauvais, selon que l'on agit par amour de la justice ou par vengeance personnelle [2]. On ne pouvait

1. Ces pages apportent quelques remaniements et quelques nouveaux textes à l'étude parue sous le même titre dans la *Revue thomiste* 39 (1934) 477-515. Parmi les nouveaux documents citons la *Summa Duacensis*, une question de *Douai 434*, une question de *Cambridge St. John's Coll. 120*, apparentée à la Somme d'Alexandre de Halès.

2. Non enim quae fiunt sed quo animo fiant pensat Deus ; nec in opere, sed

nier plus explicitement toute moralité objective dans l'activité humaine.

Malgré la condamnation, au concile de Sens (1140), de plusieurs propositions d'ordre moral qui, à vrai dire, ne rendaient guère les nuances de sa pensée, Abélard, dans son *Dialogus*, maintint ses positions. Sans doute, remarque-t-il ici, certaines choses sont bonnes ou mauvaises par elles-mêmes, *ex seipsis, quasi substantialiter* : telles les vertus, les vices ; mais quand on parle d'actions, on doit maintenir qu'elles sont dans l'ordre moral *per accidens, per aliud*, c'est-à-dire en raison de l'intention [1].

L'auteur de la *Summa sententiarum* connaît la théorie de l'*Ethica* ; il lui oppose que certains actes ne peuvent être que mauvais, tels l'adultère, le parjure. Il rapporte toutefois la réponse faite par certains à cette objection : l'adultère et le parjure sont mauvais, non en tant qu'acte, mais en tant que procédant d'un vice de la volonté. Toutefois, notre auteur ne peut se résoudre à dissocier de la sorte l'acte pris dans sa matérialité et l'acte interne qui l'a provoqué [2].

Pierre LOMBARD connaît de même parfaitement la position d'Alébard, ainsi qu'une thèse connexe affirmant que tous les actes comme tels, *essentia sui*, sont bons et ont Dieu comme auteur. Plusieurs auteurs cependant, nous apprend le Lombard, corrigent la thèse abélardienne, en admettant que certains actes, à côté de cette bonté essentielle, sont doués d'une bonté spécifique, *genere*, comme ils disent, telle l'aumône ; et à cette double bonté, maints actes en ajoutent une dernière qui les

in intentione meritum operantis vel laus consistit ... Opera quippe aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel dicendi sunt. PETRI ABAELARDI *Ethica*, P. L. 178, 644 A, 650 B. — On n'oserait toutefois affirmer avec certitude que cette théorie est une création d'Abélard. On la retrouve en effet en termes assez semblables dans les *Sententiae Anselmi*. Voir FR. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 18-Heft 2-3, Munster i. W. 1919, 71.

1. Quaedem bona aut mala ex seipsis proprie et quasi substantialiter dicuntur, utpote virtutes ipsae vel vitia ; quaedum vero per accidens et per aliud, veluti operum nostrorum actiones, cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen ex qua procedunt, bonae dicuntur aut malae. PETRI ABAELARDI *Dialogus inter philosophum, iudaeum* et *christianum*, P. L. 178, 1652 B.

2. *Summa Sententiarum*, tr. 3, cap 15, P. L. 176, 113 A-C.

rend parfaitement bons, celle qui dérive de la bonne volonté intérieure et de la fin poursuivie [1].

Si Pierre Lombard ne se prononce pas au sujet de cette thèse prise dans toute sa généralité [2], il va être plus explicite relativement à l'acte extérieur. Certains auteurs, remarque-t-il, — entendez Abélard — prétendent que tout acte externe est indifférent et que sa moralité dérive uniquement de l'intention. D'autres, au contraire, poursuit-il, soutiennent une thèse diamétralement opposée : non seulement certains actes sont mauvais en soi, *in se*, et restent mauvais malgré la noblesse du mobile intérieur, mais encore certains actes sont bons en soi, *in se*, et ne peuvent jamais devenir mauvais, malgré la malice de l'intention [3].

Toutefois, Pierre Lombard refuse d'admettre cette dernière proposition : appuyé sur saint Augustin, il admet que tout acte, si bon soit-il en soi, peut devenir mauvais, si de fait l'intention est mauvaise : l'aumône peut devenir péché ; mais, avec le même Augustin, il maintient énergiquement, contre Abélard, que certains actes sont mauvais de leur nature, *per se* — l'expression est reprise d'Augustin — et aucune intention, si bonne soit-elle, ne peut remédier à cette malice intrinsèque [4].

1. Auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus qui dicunt omnes actus *essentia sui*, id est in quantum sunt, esse bonos ; quosdam vero inquantum inordinate fiunt peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum *essentia* sed etiam *genere* bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae ; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendant, ut sunt illi qui ex voluntate bona proveniunt et bonum finem metiuntur. PETRI LOMBARDI. *Libri IV Sententiarum*. lib. 2, dist. 36, éd. QUARACCHI, 1916, 504. Cf. aussi d. 35, *loc. cit.* 492.

2. *Ibid.* dist. 37, *loc. cit.* 508.

3. Quibusdam ita esse videtur qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali *per se* sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus. Secundum quos, quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur quod quidam actus *in se* mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam, et quidam *in se* boni, ita ut, etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. *Ibid.*, d. 40, *loc. cit.*, 519.

4. Sed Augustinus evidentissime docet in libro *Contra mendacium* omnes actus secundum intentionem et causam iudicandos bonos vel malos, praeter quosdam qui ita sunt mali ut nunquam possint esse boni, etiam si bonam videantur habere causam ... Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae *per se* peccata sunt... nec ex fine voluntas

Cet exposé du Lombard devait être relevé, non seulement pour la solution apportée au problème, mais pour la terminologie adoptée. On aura remarqué, par exemple, la distinction établie entre la bonté essentielle d'un acte, *essentia*, et sa bonté spécifique, *genere* ; de même l'identité des formules *in se* et *per se* appliquées aux actes doués de moralité intrinsèque.

Ample matière à précisions. Celles-ci toutefois ne se dessineront qu'après bien des années et à travers bien des hésitations.

Car les formules du Lombard malgré leur imprécision, vont, pendant toute une génération, contenter les théologiens. Les *Sententiae Udonis* [1], PIERRE DE POITIERS adoptent résolument la position de Pierre Lombard, employant indifféremment les formules *ex se* et *per se* [2]. Il en est de même de PIERRE DE CAPOUE [3].

est mala, sed ex actione voluntas fit prava ... Ideoque cum ex affectu dicitur imponi nomen operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula, sed in malis illa excipiuntur quae *per se* sunt mala. Omnia igitur opera hominis secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae *per se* mala sunt, id est, quae sine praevaricatione fieri nequeunt. *Ibid* d. 40, *loc. cit.* 520-522.

1. *Vat. Palat. lat. 328* f. 38rb-39ra.

2. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri quinque*, lib. 2 cap. 16, P. L. 211, 1000-1001. — Dans les *Glose super Sententias*, un peu antérieures aux Sentences de Pierre de Poitiers, nous trouvons pour la première fois l'exemple de l'acte de charité comme type d'un acte bon qui ne peut devenir mauvais : « Trimembrem actuum ponunt diuisionem ; alios dicunt bonos *ex se*, ut diligere Deum, alios malos ex se, ut fornicari et similia, alios iudicari ex uoluntate et fine ». *Paris Nat. lat. 14423* f. 79ra.

3. Queritur quoque an omnis actio, sicut uoluntas, ex intentione et fine iudicanda sit bona uel mala. Quidam dicunt quod omnis actio in se indifferens est, et ideo omnis actio formatur per intentionem et finem, et ita omnis potest fieri bona intentione, omnis etiam mala, iuxta illud Ambrosii : affectus tuus operi tuo nomen imponit, intelligentes hoc de quolibet opere quod ei possit imponi nomen ex intentione uel affectu. Alii distinguunt tria genera operum dicentes : quedam sunt de genere bonorum, ut dare elemosinam et huiusmodi ; quedam de genere malorum, ut adulterari et huiusmodi ; quedam media de genere indifferentium, ut ire per uiam et huiusmodi, et tantum indifferentia dicunt semper formari ex intentione et fine ut nunc sint bona, nunc uero mala. Que uero sunt de genere bonorum, quamuis quandoque fiant mala intentione, ut cum quis dat elemosinam causa inanis glorie, non tamen tunc ipsa actio est mala, licet intentio praua ex qua dat ; similiter et illa que sunt de genere malorum, quamuis aliquando fiant bona intentione, non tamen sunt bona. Nos dicimus quod preter illa que ita mala sunt ut non possint fieri bono fine omnia alia tam indifferentia quam illa que sunt de genere bonorum, secundum intentionem sunt iudicanda. PIERRE DE CAPOUE, *Summa. Vat. lat. 4304* f. 30r.

ÉTIENNE LANGTON, à son tour, souligne fortement la notion d'acte intrinsèquement mauvais. Si Dieu, objecte-t-on, a pu ordonner à Abraham d'immoler son fils, pourquoi ne pourrait-il prescrire la fornication ? Je nie la parité, répond Étienne : l'homicide n'est pas mauvais en soi, *in se, in genere* ; la fornication, au contraire, est mauvaise *in se, in genere* ; Dieu ne peut prescrire un acte qui, dans sa nature, implique une malice morale ; le faisant, il mettrait l'homme dans le cas d'une perplexité insoluble [1]. GODEFROID DE POITIERS, le disciple d'Étienne, reprend la même solution [2].

Une question d'Étienne Langton ou du moins de son école distingue plusieurs espèces de biens créés ; entre autres, le bien *natura*, le bien *in genere*, et le bien *gratia* ; mais ses définitions sont des plus rudimentaires [3]. Si nous les signalons, c'est parce que Godefroid de Poitiers s'en est inspiré au début de sa question : *quot modis dicatur bonum*, où est défini un peu plus explicitement le concept de bien *in genere* : *le bonum in genere* est ce qui, de sa nature, est méritoire, à moins toutefois qu'une

1. Sed obicitur : Abraham immolare filium suum erat malum quia contra legem naturalem, ergo illud non erat licitum, ergo erat illicitum, et tamen illud illicitum precepit Deus ad probationem obedientie ; ergo licet fornicari sit malum et illicitum, pari ratione ad probationem obedientie et dilectionis potest Deus precipere alicui ut fornicetur ... Dicimus quod illud est *in genere* illicitum quod implicat *in se* deformitatem, ut fornicari ; non potest Deus precipere, sicut per dictam deductionem patet, quia tale quod alicui preciperetur, ratione precepti, teneretur illud uelle, et ratione generis teneretur illud non uelle, immo destetari et sic perplexus esset et quidquid faceret peccaret mortaliter. Sed interficere filium non est *in genere* illicitum nec notat deformitatem ; et esset Abrahe meritorium nisi esset reuocatum, et ideo illud potuit Deus precipere ; sed fornicari non, quia nullo modo potuit esse meritorium. ETIENNE LANGTON, *Questiones*. *Paris Nat. lat. 16385*, 37ra ; *Paris Nat. lat. 14556* f. 225va.

2. GODEFROID DE POITIERS, *Summa. Avranches 121* f. 69vb.

3. Bonum quinque modis dicitur. Dicitur enim bonum essentia et bonum participatione et hoc quatuor modis. Essentia dicitur solus Deus. Unde in Luca : quid dicis bonum, nemo enim bonus nisi solus Deus. Participatione dicitur bonum natura secundum hoc omnis creatura bona : unde : uidit Deus cuncta que fecerat et erant ualde bona. Item bonum in genere, ut uirtus et scientia ; unde Iacobus : omne datum optimum etc. Item bonum gratia : unde : bonus homo de bono thesauro etc. Dicitur enim bonum exercitio, unde apostolus : bonum autem facientes non deficiamus, tempore enim suo metemus. Bonum in essentia non potest habere contrarium : impossibile est enim quod aliquid essentiale sit malum ... item bonum natura contrarium habere non potest ... bonum autem in genere habet oppositum in genere ut prudentia ignorantiam, bonum gratie habet oppositum malum culpam ; bonum exercitio malum exercitio. *Douai 434* t. 2 f. 20rb. *Paris Nat. lat. 14526* f. 147va.

circonstance ne vicie l'acte ; et le *malum in genere* est ce qui est toujours mauvais et que nulle circonstance ne peut rendre bon, tel l'adultère ; entre ces deux extrêmes vient se placer l'acte indifférent [1].

§ 2. — *Guillaume d'Auxerre et son influence.*

Avec GUILLAUME D'AUXERRE cette notion de *bonum in genere* va se préciser davantage. Le bien *in genere* est double, écrit-il : certains actes sont toujours, nécessairement bons : tel l'amour de charité envers Dieu ; d'autres actes, de soi, sont bons, mais peuvent être viciés par une circonstance : telle l'aumône donnée par vaine gloire. Les premiers sont bons *in se* et *secundum se* ; les seconds sont bons *in se*, mais point *secundum se*. Il en sera de même des actes mauvais : l'acte de fornication est toujours immoral et ne peut être rendu bon par aucune circonstance, tandis que l'acte de tuer quelqu'un peut être moralement bon dans certains cas [2]. Dieu peut dispenser des actes mauvais *in se* : il a pu commander à Abraham d'immoler son fils ; mais il ne peut, sans porter atteinte à sa sainteté même, prescrire un acte de fornication, qui est mauvais *secundum se* [3].

Guillaume insiste volontiers sur la moralité intrinsèque. Est-il vrai, se demande-t-il, que c'est la défense portée par le

1. Bonum *in genere* appello quod, quantum in se est, facit dignum remuneratione. Bene dico : quantum in se est ; quia nisi adiungatur circumstantia que hoc impediat, semper hoc facit. Unde malum *in genere* appello quod nulla circumstantia potest bonum facere, ut adulterari. Indifferens appello quod sine adiuncta circumstantia non est bonum uel malum, id est non facit dignum pena uel remuneratione. GODEFROID DE POITIERS, *Summa. Avranches 121* f. 58va.

2. Solutio. Bonum *in genere* duobus modis accipitur. Primo modo dicitur bonum in genere quod *secundum se* habet generaliter sibi annexam bonitatem et ex necessitate, ut habere caritatem. Secundo modo dicitur bonum in genere quod *in se* et quantum in se est generaliter est bonum, nisi aliqua circumstantia deformans ipsum extrinsecus adueniat, et secundum hoc dare elemosinam est bonum in genere. Dicimus igitur quod secundum primum modum aliquid est bonum *in se* et non *secundum se*, ut dare elemosinam. Similiter dicimus quod malum in genere duobus modis dicitur ; secundum primum fornicari est malum secundum se ; secundum secundum modum interficere hominem est malum in genere, quoniam est in se malum uniuersaliter, sed non secundum se. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtilissimo doctore magistro* GUILLERMO ALTISSIODORENSI *edita*, Paris, 1500, f. 127rb.

3. *Ibid.*, f. 155ra ; 167ra-167va.

législateur qui, toujours, rend une action mauvaise ? Aucunement, répond-il : même si Dieu n'avait pas formulé de défense, jouir indûment de la créature est mauvais, de par sa nature, parce que nuisible à l'homme ; aussi bien, si la fornication, l'adultère et autres actes du même genre sont défendus, c'est parce qu'ils sont mauvais en soi, *sunt prohibita quia mala, et non e converso* [1].

Et voici une dernière précision, provoquée par le problème de la licéité du serment. Entre ces deux extrêmes, le bien *secundum se* et le mal *secundum se*, se place une zône neutre composée de trois espèces d'actes indifférents. Certains actes sont indifférents en ce sens qu'ils ont toujours en eux-mêmes une circonstance qui les rend mauvais, à moins toutefois qu'une circonstance extrinsèque ne les rende bons : ainsi l'acte de tuer quelqu'un. A l'opposé, certains actes sont indifférents en ce sens qu'ils n'ont jamais en eux-mêmes une circonstance qui les rende mauvais : tel l'acte de manger, de parler. Entre ces deux espèces extrêmes, certains actes ont en eux-mêmes une circonstance qui, sans doute, ne les rend pas mauvais, mais par laquelle ils peuvent devenir mauvais : ainsi le serment, car le fait de prendre Dieu à témoin, sans être mauvais en soi, peut devenir illicite, si on le fait sans motif [2].

On voit comment, à propos de la première espèce d'actes indifférents, s'est précisée la notion de bien et de mal *in se*.

1. *Ibid.*, f. 71rb.

2. Solutio. Augustinus dicit quod iurare nec est bonum nec est malum : intelligitur quod nec est bonum secundum se, nec est malum secundum se... Appellatur autem bonum secundum se quod nullo modo potest fieri malum, sicut diligere Deum ex caritate nullo modo potest fieri malum ; malum secundum se appellatur quod nulla circumstantia potest fieri bonum, sicut fornicari ; quedam enim nominata conuincta sunt cum malo, sicut dicit Aristoteles. Medium et indifferens est quod nec est bonum secundum se nec est malum secundum se ; triplex est. Est enim indifferens quoddam quod habet in se circumstantiam aliquam secundum quam semper est malum in se, nisi fiat bonum per circumstantiam extrinsecus additam ; tale indifferens est interficere hominem ; etiam aliud indifferens quod nullam in se habet circumstantiam secundum quam possit esse malum, sicut est comedere, sicut est loqui. Inter ista duo genera indifferentium que sunt quasi extrema, est aliud indifferens quod habet in se aliquam circumstantiam secundum quam non est malum sed potest esse malum ; tale est iurare : habet enim quoddam in se, scilicet inuocare Deum testem, per quod iurare non est malum sed potest esse malum, quia si sine causa inuocetur Deus testis, tunc inuocare Deum testem est quasi contemnere Deum ; hoc malum est, tamen inuocare Deum non est malum in se. *Ibid.*, f. 218va.

Si l'acte de tuer est mauvais *in se*, ce n'est point par son essence, et en ce sens Guillaume peut dire que cet acte est essentiellement indifférent ; mais c'est en raison d'une circonstance ; cette circonstance, il est vrai, est intrinsèque, et en ce sens on peut maintenir cet que acte est mauvais *in se* ; toutefois, cette circonstance mauvaise intrinsèque peut être neutralisée par une circonstance extrinsèque qui le rende bon. Explication qui ne pouvait qu'accréditer la définition équivoque qui s'élaborait dans les écoles sous le patronage du Lombard : *bonum in genere est illud quod potest bene et male fieri.*

La terminologie de Guillaume d'Auxerre ne s'imposa pas, comme *auctoritas*, dans les écoles. Si elle est reprise dans une question anonyme, consignée dans *Paris. Nat. lat. 3804 A* [1], elle ne se rencontre pas chez le premier maître dominicain, lecteur de la *Summa aurea*, à savoir HUGUES DE SAINT-CHER [2].

Mais il faut signaler de ce dernier, au point de vue doctrinal, le commentaire qu'il fit du texte de Pierre Lombard, relatif à la moralité de l'acte externe. Deux sentences, note Hugues, ont été rapportées par le Maître des sentences. D'après l'une, tous les actes sont indifférents *in se, in essentia sua*. S'agit-il, par exemple, de définir le vol : on ne peut pas dire que l'action de prendre un objet soit chose mauvaise en soi ; si elle devient mauvaise, c'est uniquement en raison des circonstances, c'est-à-dire de la matière : il s'agit d'un objet appartenant à autrui, que l'on s'approprie contre le gré du propriétaire. D'après une seconde sentence, il y a trois espèces d'actes : les uns sont bons *in se, de genere bonorum* : ils peuvent, sans doute, être faits dans une mauvaise intention, mais celle-ci ne change point leur nature ; les autres sont mauvais *in se* et ne peuvent jamais

1. L'auteur de cette question (*Paris Nat. lat. 3804 A.* f. 239ra) a certainement sous les yeux ce dernier texte de Guillaume d'Auxerre sur le serment (*supra*, 427 note 2) quand il traite de la moralité de l'hypocrisie.

2. A propos de la licéité du serment, Hugues rapporte, sans en désigner l'auteur, l'exposé de Guillaume d'Auxerre avec ses diverses espèces d'actes indifférents ; mais, constatant qu'il n'a pas encore l'autorité suffisante, *quia predicta distinctio solum magistralis est*, il ne s'en sert point pour résoudre le problème. *Ibid.* 74ra-74rb. — Dans le même sens, l'auteur d'une question anonyme sur le serment consigée dans *Paris Nat. lat. 3804 A.* 148ra, rapporte aussi l'exposé de Guillaume d'Auxerre, mais lui préfère une solution qui semble bien inspirée d'Hugues de Saint-Cher.

devenir bons, tels le vol, la fornication ; d'autres enfin sont indifférents, telle la promenade. On l'aura remarqué, cet exposé d'Hugues ne traduit pas précisément les opinions qui s'étaient fait jour au moment où le Lombard rédigeait ses Sentences, mais il est, ou le reflet d'une évolution doctrinale ultérieure, ou simplement le produit de l'imagination d'Hugues, voulant trouver un sens au texte du Lombard.

Quoi qu'il en soit, la solution que propose Hugues est essentiellement conciliante : l'acte du vol, de la fornication est *in se* indifférent, à le considérer uniquement *in essentia*, et c'est la part de vérité de la première opinion rapportée par le Lombard; mais il est mauvais *in se*, si on l'envisage dans le complexus de sa définition intégrale, ainsi que l'entend la seconde opinion.

Texte établi d'après *Bruges Ville 178* f. 65rb et *Bruxelles Bibl. roy. 11422-23* f. 46va.

Utrum omnia bona. Duas opiniones ponit magister in hoc capitulo. Prima dicit quod omnis actio exterior in se indifferens est, quia non est aliqua actio alicuius specici cuius aliqua non possit esse meritoria et demeritoria. Et ita omnis actio indifferens quantum ad meritum et demeritum : hec enim actio furari, licet sit mala, non tamen in se, id est in essentia sua : furari enim est accipere rem alienam inuito domino ; accipere quidem in se bonum est, sed quod dico rem alienam inuito domino, non sunt de essentia actionis, sed sunt circumstantie siue materia ; unde actio fit mala prout uoluntas ad illa refertur. Secunda opinio dicit quod tria sunt genera actionum. Sunt enim quedam in se bone, que licet fiant mala intentione, tamen in se sunt bone, id est de genere bonorum, licet in singulari aliquo sint male ; alie sunt in se male et quocunque fine fiant semper in se male sunt, ut furari et fornicari et huiusmodi semper in se male sunt ; tertium genus actionum continet indifferentia, ut ire per stratam, tales sunt bone et male ex intentione. Et nota quod iste due opiniones non sunt contrarie, immo utraque uera est. Nam iste actiones furari, fornicari bone sunt in se, secundum primam opinionem, id est in essentia sua ; secundum aliam opinionem sunt male in se, id est in genere suo. In prima opinione hoc pronomen « se » respicit tantum essentiam actionis, in secunda totum esse actionis, id est actionem uestitam suis circumstantiis sub quibus figuratur suis nominibus : furari enim nominat actionem sub circumstantia mala [1].

1. La terminologie de Guillaume d'Auxerre ne s'imposa pas davantage chez ROLAND DE CRÉMONE qui d'ailleurs connaît parfaitement la *Summa aurea*. Il se borne à discuter l'axiome : *omne peccatum est peccatum quia prohibitum*. Mais

Nous sommes aux approches de 1235. Du point de vue doctrinal, la théorie s'est fixée dès le début par le rejet de la thèse d'Alébard : unanimement on revendique l'existence d'une moralité intrinsèque, logiquement antérieure aux prescriptions du législateur divin lui-même.

Mais la termonologie est loin d'être aussi fixée que la doctrine. L'imprécision des formules de Pierre Lombard a persisté dans l'enseignement scolaire. Guillaume d'Auxerre a tenté de distinguer les termes *in se* et *secundum se* ; mais sans grand succès. Quant à l'expression *in genere*, personne ne s'est attaché à en limiter le sens et à la distinguer des autres formules usitées, *in se, per se, secundum se*. Ce travail était réservé à la *Summa Duacensis*.

Article II. — La Summa Duacensis et son rayonnement

§ 1. — *L'exposé de la Summa Duacensis* [1].

Après avoir étudié le *bonum naturae*, la *Summa Duacensis* s'attache au *bonum in genere* qui est logiquement antérieur au *bonum ex circumstantia* et au *bonum gratiae*.

Concernant le *bonum in genere*, l'auteur annonce cinq questions ; mais le texte qui nous en est conservé ne contient que les deux premières : *in qua significatione accipiatur genus*, et *pro quanto dicatur aliquid bonum in genere*.

Et tout d'abord, en combien de sens peut-on entendre le terme de *genus* dans la formule *bonum in genere* ?

son point de vue est différent : insistant sur l'aspect formel du péché, acte d'une volonté libre, il peut contredire son maître et soutenir que le péché ne se conçoit pas sans prohibition, du moins sans prohibition portée par la loi naturelle, qui n'est d'ailleurs autre que la *ratio superior* chez l'homme. Roland de Crémone, *Questiones, Paris Maz. 795*, f. 53rb-53va. — Richard Fishacre ne s'intéresse pas à notre problème ; c'est à peine s'il fait allusion, pour s'y conformer, à la théorie conciliante d'Hugues de Saint-Cher que nous venons de rappeler. *Commentaire sur les Sentences, Paris Nat. lat. 15754* f. 131 ra.

1. On sait que ce terme, créé par M. P. Glorieux, désigne la Somme fragmentaire qui se trouve conservée dans *Douai 434* t. 1. f. 59ra-62ra et 65va-70ra. M. Glorieux a prouvé que cette Somme est à la source de la Somme du chancelier Philippe. *La Summa Duacensis*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12 (1940) 104-135. Les pages suivantes confirment la thèse proposée par le savant médiéviste.

Trois sens sont reconnus comme *authentici* : le genre s'entend de la perfection commune, *forma communis*, subjacente aux différences spécifiques ; il s'entend aussi de la cause efficiente qui engendre un effet : on dit que le père est le *genus* de son fils ; enfin ce terme peut désigner aussi la matière, ou l'objet matériel. A ces trois sens reconnus officiellement peuvent s'en ajouter trois autres, dérivés, qu'il est inutile de mentionner ici.

Seconde question : dans lequel des trois sens authentiques faut-il entendre le *genus* dans la formule *bonum in genere* ?

Une sentence *magistralis* — lisez celle de Guillaume d'Auxerre — énumère deux manières de définir le *bonum in genere* : on peut entendre par là un acte qui est bon *secundum se*, ou bien un acte qui est bon mais qui peut être rendu mauvais par une intention mauvaise, ainsi donner l'aumône par vaine gloire [1]. Tout cela est vrai, remarque notre auteur ; mais par là on ne résout pas le problème, car définir le *bonum in genere* par le fait que ce bien peut ou ne peut pas être vicié n'est pas définir ce bien en lui-même.

Il faudra donc, poursuit l'auteur, nous adresser ailleurs. Malheureusement, on ne trouve rien ou presque rien sur ce sujet chez les maîtres. Force nous est donc de recourir au Maître des Sentences, quoique ses assertions ne soient munies d'aucune sentence « authentique ».

Et après avoir rapporté le texte du Lombard [2] et l'avoir commenté, notre théologien s'enquiert de la solution à proposer : dans quel sens le mot *genus* doit-il être entendu dans la formule *bonum in genere* ? Ce n'est pas dans le sens logique du genre opposé à la différence spécifique, car le genre est un élément qui appartient à l'essence même de la chose définie ; il faudrait donc dire que toute action est bonne *in genere* en son essence même ; ce qui est faux. Ce n'est pas davantage dans le sens de cause efficiente, car dans les actions humaines la cause efficiente est le libre arbitre ; il faudrait donc conclure que seules les actions bonnes procèdent du libre arbitre ou, si l'on veut, que toute action est bonne, puisqu'elle procède du libre arbitre ; ce qui est faux. Dira-t-on que le terme *genus* s'entend de la matière ou de l'objet matériel de l'acte ? Mais alors on devra dire que

1. Voir *supra* 426, note 2, le texte de Guillaume d'Auxerre.
2. Voir *supra* 423, note 1.

réconforter un pauvre et tuer un pauvre sont deux actes bons *in genere*, puisque, dans les deux cas, il s'agit du même objet matériel. Et ce qui est dit de la matière dans sa notion abstraite peut se dire aussi de l'acte, comme tel, dans sa formalité abstraite : c'est la même notion de *cognoscere* qui englobe deux actes, moralement opposés, des relations permises et des relations illicites, *cognoscere suam*, et *cognoscere non suam*.

Il faut donc chercher la solution dans une autre voie. Au lieu de définir le *bonum in genere* par une seule notion, celle de l'acte ou celle de la matière de l'acte, on le définira par l'accouplement des deux notions d'acte et de sa matière, c'est-à-dire de la matière qui lui convient, *a coniunctione actus cum materia debita et competente*. Ainsi, si l'acte de *reficere* se rapporte à un animal, on ne dira pas que c'est là un acte bon *in genere* ; mais il le sera s'il se rapporte à un pauvre, l'objet matériel qui convient à l'acte de l'aumône.

Superius diuisione facta de bono per quinque membra id est per bonum nature et bonum ex genere et bonum ex circumstantia et bonum gratie et bonum glorie... hiis inquam diuisionibus et subdiuisionibus positis et sufficienter ordinatis et terminatis de bono quod est bonum nature, subsequenter transeundum est ad agendum de bono quod dicitur bonum in genere, quale est hoc pascere esurientem et consimilia.

Circa hanc questionem incidunt multe ⟨questiones⟩ et est prima questio : in qua significatione accipiatur genus, cum genus plures habeat significationes ; secunda questio est pro quanto dicatur aliquid bonum in genere ; tertia est utrum omnia sint eque bona in genere ; quarta est utrum habeamus ⟨bonum⟩ in specie respondens ei quod est bonum in genere ; quinta questio erit utrum aliquid sit bonum in genere quo magis mereamur quam per ilud quod super [*lire* : semper] est bonum in genere, sicut e contrario uidemus in malo quod aliquid est malum in genere, quo malo magis demeremur quam per aliud quod super [*lire* : semper] est malum in genere.

Ut ergo pateat acceptio huius nominis genus, accipiende sunt illius significationes que numero sunt tres authentice et ab auctoribus sumpte, tres uero sequentes sumpte sunt secundum nominis extensionem. Est igitur genus forma communis que subicitur differentiis et que ponitur de pluribus specie in quid. Est iterum genus principium ipsius rei secundum generationem et per modum efficientis se habet ad rem, quemadmodum pater est genus filii. Est iterum tertio modo genus materia in qua uel ex qua fit aliquid, quemadmodum locus uel patria est genus ipsius rei. Quarto uero dicitur genus maneries et hoc est secundum extensionem nominis, in qua

etiam significatione fit sepe hec questio : cuius generis est herba hec, id est cuius manierei ? Dicitur etiam quinto modo genus quod secundum prius et posterius dicitur de multis, quemadmodum iustitia dicitur ad temperantiam, prudentiam et fortitudinem, eo quod sicut secundum illam contingit reddere unicuique quod est suum, ita secundum unamquamque aliarum trium, tamen quia effectus ille proprie et primo est iustitie, secundario uero et non proprie est aliarum, ideo iustitia ponitur illarum genus. Sexto et ultimo modo dicitur genus, id est sumptum a genere, scilicet generale, et hanc acceptionem insinuat nobis quedam glosa loquens de fornicatoribus in cathedra petri, sic dicens : « deteriora patiuntur supplicia in iudicio generales iniqui », quod est dicere : qui nondum dona fidei receperunt, hoc est infideles siue gentiles.

Hiis igitur determinatis significationibus, determinandum est iuxta quid sumantur tres bonitates quas nos ponimus circa actiones, dicendo aliquid esse bonum in genere, et bonum ex circumstantia et bonum ex gratia.

Quod ut planum fiat et ut per consequens diuisio sufficiens appareat, notandum quod triplici potentie existenti in re a qua triplex elicitur operatio, respondet triplex bonitas : prenominata est enim quedam potentia que dicitur materialis et est prima siue remota et huic respondet bonitas generis ; et est iterum quedam potentia que dicitur aptitudo seu potentia adaptata et ei respondet bonitas circumstantie ; est iterum tertia bonitas que in alia facultate necessitas dicitur, quam de necessitate et immediate sequitur, sicut actus siue perfectio. Cum ergo in uia sit ultima perfectio et consummans supra quam nulla alia reperietur in uia, in patria tamen reficietur a gloria superueniente, cum inquam bonitas gratie sit potior et ultima et summa in statu uiatoris, merito in illa bonitate stat et terminatur diuisio bonitatum que secundum statum uie in nobis uel nostris actionibus inueniuntur.

Sequitur querere pro quanto dicatur bonum in genere aliquid. Et super hoc datur a quibusdam responsio magistralis dicentibus illud esse bonum in genere quod habet bonitatem sibi et secundum se generaliter annexam, quale est illud pascere esurientem. Alii aliter respondent iuxta suam opinionem dicentes id esse bonum in genere quod habet bonitatem annexam, nisi fine contrario deformetur ; unde concedunt pascere esurientem esse bonum in genere, si fiat fine bono, ut si fiat ex caritate, si uero fiat fine contrario ut causa inanis glorie, tunc, inquam, quia fine contrario deformatur, tunc non est bonum in genere sed potius malum.

Sed utraque istarum opinionum propria culpa confundit. Ponere enim bonum in genere id quod habet bonitatem sibi naturaliter annexam nichil aliud est quam dicere : bonum in genere est quod nullo modo est in contrarium mutabile uel quod est in contrarium mutabile, ut dicit secunda opinio ; sed sic dicere, quemadmodum

ipsi dicunt, non est indicare quid sit bonum in genere, sed potius est dicere quoniam bonum quoddam est transmutabile, quoddam non. Quod, licet uerum sit, quia tamen nichil ad propositum, ad alium locum transeamus. Sed cum pauca uel fere nulla scripta inueniantur determinantia quid sit bonum in genere aut quid sit bonum ex circumstantia et similiter de aliis tribus bonis quid sint, idcirco ad secundum librum Sententiarum recurramus, in quo libro magister, licet pauca dicat et tangat de huiusmodi, nulla tamen authentica munit auctoritate ea que determinat in eodem.

Incipiens itaque capitulum sub hiis uerbis proponit dicens : *satis diligenter possumus* [*lire* : posuimus] eorum *sententiam qui dicunt omnes actus sui essentia, id est inquantum sunt, bonos esse ; quosdam uero inquantum inordinate fiunt peccata esse ; addunt quoque quosdam actus non tantum essentia sed etiam genere bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordie ; quosdam uero actus absolute atque perfecte bonos dicunt quos non solum essentia uel genus sed etiam causa et finis commendant, ut sunt illi qui ex bona uoluntate proueniunt et bonum finem metiuntur.*

Per hec igitur uerba magistri opinionem quorumdam nobis recitantia satis apparet quod de bono potest fieri diuisio per quinque membra. Per hoc enim quod dicitur quoniam actus quidam boni sunt essentia siue in eo quod sunt, tangitur bonum nature quod primum supra posuimus in quimembri diuisione ; per hoc autem quod tangit quosdam esse bonos genere, tangit bonum illud quod nos posuimus esse secundum ; per hoc autem quod dicitur actus quosdam perfecte et absolute bonos esse, tangit bona que posuimus, scilicet bonum ex circumstantia quod in tertio loco posuimus, et bonum gratie quod quarto loco, et bonum glorie quod quinto loco assignauimus.

Hanc autem diuisionem boni quimembrem quam nobis innuit magister reducere possumus ad quadruplex genus cause ; bonum enim natura et bonum ex gratia ad formalem reducibilia sunt ; bonum uero in genere ad materialem reducibile est ; bonum uero ex circumstantia et bonum glorie reducimus ad causam finalem, et hec sunt illa bona de quibus dicit magister quod sunt actus qui finem bonum metiuntur ; unde recte tangitur et comprehenditur sub nomine finis bonum ex circumstantia et bonum glorie, cum gloria sit causa finalis bonarum actionum et etiam ipsa circumstantia quandoque induet nomen finis. Bonum uero illud quod magister in Sententiis appellat bonum ex causa ad efficientem reducere possumus et etiam bonum glorie quod collocauimus sub finali ; id enim quod est finis potest induere rationem efficientis, finis enim mouet efficientem, ut habetur in alia facultate.

Cum ergo querimus et inquirimus pro quanto dicatur aliquid esse bonum genere, et supra posuimus tres significationes huius nominis genus authenticas, uideamus quid detur intelligi per hoc

nomen genus, cum dicitur quid esse bonum in genere. Est enim genus principium rei essentiale, siue efficiens, siue materiale, ut supra diximus.

Si ergo genus dicat idem quod rei essentiam, cum omnis actio bona sit in essentia, et omnis actio erit bona in genere, hoc autem falsum, immo quedam bona, quedam non bona in genere.

Si uero nomen generis dicit principium efficiens ipsius rei et actionis, principium sit ipsum liberum arbitrium, dicere actionem esse bonam in genere est dicere ipsam esse bonam quantum ad principium efficiens, quare sequitur, cum liberum arbitrium sit principium omnis actionis siue ipsa uoluntas que idem est cum illo, erit principium tantummodo bonarum actionum ; hoc autem est falsum, immo a libero arbitrio ortum habent tam male quam bone actiones. Aliud etiam inconueniens accidit, scilicet quod omnis actio est bona ; si enim a bonitate principii effectiui quod est liberum arbitrium causatur bonitas in actionibus, et ipsum principium naturaliter et essentialiter bonum est, cum sit potentia siue potestas, que omnia de genere bonorum sunt, sequitur quod omnis actio est bona ; hoc autem falsum est.

Si autem bonum in genere dicatur aliquid propter conuenientiam seu communitatem actus uel materie, quecumque eamdem materiam communicabunt et eumdem actum, erunt eadem equaliter bona in genere ; hoc autem falsum et fallit in hiis terminis : cognoscere suam et cognoscere non suam, quia alterum est bonum in genere, reliquum non est bonum ; et similiter fallit in hiis terminis : reficere esurientem aut pauperem interficere, quid alterum bonum, reliquum malum.

Cum igitur genus non possit sumi secundum aliquam de significationibus predictis, sicut patet, ad habendam plenam et euidentem super hoc solutionem, notandum est quod bonitas qua aliquid dicitur bonum in genere resultat et causatur non solum ab actu uel materia in quam actus transit, sed a coniunctione actus cum materia debita et competente ; ut apparet hic : reficere pauperem ; si enim adderetur canem, iam non diceretur bonum in genere.

Et sic sumendo bonum in genere habet ipsum oppositionem cum eo quod est bonum ex circumstantia ; et habent oppositionem illa membra boni quinque ad inuicem et ad causas quatuor reduci possunt in hunc modun, quia bonum natura ad efficientem reducere nos docet Augustinus in libro 83 questionum dicens hiis uerbis : omnia que sunt, in eo quod sunt, bona sunt, summum autem bonum est cuius proportione omnia bona sunt. Sic igitur tangens causam efficientem a bonitate ipsius transfundere et descendere bonitatem in rebus affirmat et sic ad efficientem causam reducit bona natura. De reductione autem aliorum, quoniam per iam dicta planum est, supersedeamus. *Douai 434* t 1, f. 67vb-68ra.

§ 2. — *Deux exposés tributaires de la Summa Duacensis.*

Cet exposé a été d'abord exploité dans une question anonyme *De bono et malo in genere* qu'on lit, dans le même manuscrit *Douai 434*, quelques folios après les fragments de la *Summa Duacensis*. En voici le texte.

Triplex est bonitas actionis : prima est bonitas in genere secundum quod omnis actio dicitur bona, nisi per aliquam deformetur circumstantiam ; secunda bonitas est ex circumstantia, secundum quod pascere pauperem prout indiget dicitur bonum ; tertia bonitas est ex infusione gratie. Et hec diuisio habetur in 2 Sent. in illo capitulo *Satis diligenter*. Et uidetur sumi hec diuidio iuxta triplicem potentiam materialem, dispositam seu facilem, et completam seu necessitatem.

Circa hanc questionem primo inquirendum est, cum multiplex dicatur genus, quomodo sumatur cum dicatur bonum in genere ; secundo utrum sit unum magis bonum alio in genere ; tertio utrum bonitas in genere fiat ad meritum ; quarto utrum bono in genere respondeat bonum in specie et similiter de malo.

Item de malo in genere utrum habeat tantum attendi in mortalibus peccatis uel etiam in uenialibus, secundo utrum malitia in genere sit comparabilis malitie ex intentione, tertio utrum sit operabilis [*lire* : comparabilis] in actibus et habitibus peruersis.

Nota igitur quod genus dicitur sex modis : primo ut in logicis, scilicet quod predicatur de pluribus differentibus specie in quid ; secundo materia circa quam uel in qua uel ex qua fit generatio ; tertio principium efficiens generationis ut pater ; quarto maneries rei quam equaliter plures participantur ; quinto commune aliquod in quo plura conueniant, licet secundum prius et posterius, secundum quod dicitur iustitia generalis ; sexto secundum statum, sicut super illud II Petri 2, quoniam : « qui post carnem in concupiscentiis immunditie ambulabant », dicit Glossa : hii per fidei corruptionis opera maiora in iudicio recipient supplicia quam generales mali.

Queritur ergo quo illorum modorum dicatur genus.

Dicunt quidam quod bonum in genere est quod secundum se sibi annexam habet bonitatem ; alii dicunt quod bonum in genere est quod, non nisi per circumstantiam deformatur, semper bonum est.

Sed isti non uidentur aliud dicere quam quod quoddam bonum est transmutabile, quoddam non, ut habere caritatem ; unde sic determinare non est ad propositum, quamuis sit ueritas quedam.

Queritur enim secundum quam intentionen generis sumatur secundum quod dicitur bonum in genere. Inuenimus hoc uocabulum ut in Sententiis, 2 cap. *Satis diligenter*, ubi loquitur Magister de diuersitate actuum, et dicit omnes bonos in essentia ; quosdam uero, in

quantum inordinate fiunt, peccata ; quosdam uero non tantum in essentia sed et genere [id est] bonos esse, ut reficere pauperem ; quosdam uero absolute bonos, quos non tantum essentia et genus sed essentia ⟨*lire* : causa⟩ et finis commendant. Ex hiis uerbis apparet essentia bonitas actionum.

Sed tamen queritur secundum quam acceptionem ⟨dicatur⟩ de bono in genere.

Non enim sumitur genus secundum primam acceptionem supradictam, quia genus pars est diffinitionis, et sic essentia, et sic refertur ad bonum essentie. Item omnes actus sunt boni in essentia, non tamen omnes boni in genere.

Si accipitur genus pro principio efficienti quod est liberum arbitrium uel uoluntas, hoc esse non potest, quia magister in sententiis, capitulo supradicto, distinguit inter bonum in genere et causam et finem.

Item in quibusdam inuenimus quod conueniunt in forma actus et differunt in materia, ut cognoscere suam, cognoscere non suam ; sed constat quod unum istorum malum est simpliciter, ergo bonum in genere non determinabitur penes formam.

Nec etiam penes materiam, ut reficere pauperem, occidere hominem ; hic est enim eadem materia, et differunt, unde si bonum in genere determinatur penes materiam, cum utrobique sit una materia, utrumque esset bonum in genere, quod patet esse falsum.

Preterea, secundum illos qui dicunt quod bonum in genere est quod habet sibi secundum se bonitatem annexam, ut habere caritatem, non potest hoc stare, quia habere caritatem est bonum gratie et maximum bonum, bonum autem in genere est magnum bonum, bonum ex circumstantia est melius bonum, bonum ex gratia optimum.

Cum ergo dicitur bonum in genere, queritur utrum accipiatur genus uel secundum proprias significationes, scilicet pro forma generali uel pro materia circa quam fit generatio que dicitur etiam genus, ut subiectum, uel pro efficienti, ut pater dicitur principium generationis, an accipiatur genus secundum extensionem, sicut prius diffinitum est. Dubitatur.

Nos autem, ut plenius pateat distinctio illius capituli *Satis diligenter*, dicimus quod cum dicitur bonum in genere, duo notantur, materia et actus generalis debitus cum materia conuinctus, que ad bonum in genere exiguntur. Verbi gratia, cum dicitur pascere pauperem, ex quo est bonitas huius actus nisi ex coniunctione materie ad illum actum ? Unde bonum in genere non est respicere solum quantum ad materiam uel quantum ad actum. Si enim quantum ad actum, tunc pascere furem est bonum in genere, quia idem actus qui est hic pascere pauperem. Si quantum ad materiam tantum, contempnere pauperem erit bonum in genere, sicut pascere pauperem, quia utrobique est eadem materia.

Secundum hanc solutionem patet quod habetur distinctio magistri, in illo capitulo *Satis diligenter*, quod loquitur de triplici bono, scilicet de bono in essentia quod respicit causam efficientem, et de bono in genere quod respicit materiam cum actu, et de bono ex circumstantia quod respicit causam formalem, in quo non excluditur finis uel causa finalis.

Quod autem bonum essentie respiciat causam efficientem uult Augustinus dicens : omne quod est, in quantum est, bonum est, quia unum est ex cuius participatione omnia bona sunt. *Douai 434* t. I f. 73rb-74va [1].

L'exposé est évidemment apparenté à celui de la *Summa Duacensis*, et en dépend directement. Il lui apporte cependant quelques légères modifications. C'est ainsi qu'il résume assez sensiblement le texte relatif aux six acceptions du mot *genus*. De même il place au début la division tripartite des biens que la *Summa Duacensis* ne présentait qu'après son exposé des dix sens du terme *genus*. L'auteur anonyme reproduit plus fidèlement quelques mots de l'exposé de Guillaume d'Auxerre [1]. Il établit plus distinctement que le *bonum in genere* ne se définit ni par le seul acte ni par le seul objet matériel de l'acte, et à ce propos il introduit la formule *forma actus* opposée à celle de *materia actus*, accouplement absent de la *Summa Duacensis* [2]. Mais, à part ces quelques détails d'ordre littéraire, la solution de notre question anonyme est bien celle de sa source.

1. Dans le même manuscrit *Douai 434*, on lit plus loin, attribuée à un certain maître G., une question sur le *bonum in genere*. Sa conception est indépendante de celles que nous avons recontrées jusqu'ici, mais elle ne manque pas d'intérêt. Les actions, chez l'homme, peuvent procéder soit des principes purement naturels, soit du principe rationnel ou libre arbitre, soit de la grâce. De là, d'abord des actions naturellement bonnes ou, si l'on veut, indifférentes, puisqu'elles se font indifféremment par l'animal et par l'homme ; ensuite des actions procédant du libre arbitre et qu'on appellera bonnes *in genere* ; on serait tenté de les appeler bonnes *in specie*, puisque c'est le libre arbitre qui spécifie l'activité humaine, mais on leur conservera le titre de bonnes *in genere*, puisqu'elles sont génériques vis-à-vis d'une spécification ultérieure, à savoir celle que leur confère la grâce, source de perfection ultime et de mérite. « Solutio. Notandum quod tria sunt principia rerum : natura, liberum arbitrium et gratia. Natura stricte sumitur secundum quod dicitur essentia rei ; large secundum quod comprehendit eam et alias potentias a libero arbitrio : secundum hoc edificare, texere sunt a natura, quia aranea texit, auis edificat. Bona uero que sunt a libero arbitrio, ut uestire, cibare pauperes sunt bona in genere. Vel dicatur quod actio indifferens appellatur que egreditur a nobis inquantum sumus indifferentes ab aliis animalibus ut comedere, ambulare ; bonum in genere est ipsa actio egrediens ad homine inquantum differens est, scilicet inquantum rationale, que sunt hominis prout tendit ad perfectionem suam, et uocatur genus ipsa species actionis, que tamen melius genus appellatur, quia species nominat rem prout est perfecta, genus autem ut est materialis respectu ulterioris boni, scilicet meritorii, quod est bonum gratie. Et bonum gratie dicitur quod est hominis ut est capax Dei, scilicet secundum imaginem Dei quam et restaurat. Malum uero in genere dicitur uitium uel uitiositas quedam impediens actiones hominis ut est rationalis ; sed malum culpe imaginem deformat. » *Douai 434*, t. 1, f. 95rb.

Le second exposé tributaire de la *Summa Duacensis* est celui du chancelier PHILIPPE, qu'il importe de rapporter *in extenso* :

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 3146* f. 36vb-37rb ; *Bruxelles Bibl. roy. 1801-03*, f. 120rb-121vb ; *Paris Nat. lat. 16387* f. 74va-75rb ; *Bruges Ville 236* f. 65rb-66ra.

Sequitur de bono in genere et suo opposito, quia ex cognitione unius dependet alterius cognitio. Primo autem notanda est quedam differentia bonitatis in actione. Dicitur enim quedam actio bona in genere, ut reficere esurientem ; dicitur etiam bona ex circumstantia, ut dare isti indigenti quantum ei sufficit uel quanto indiget ; dicitur etiam bona ex infusione gratie et ex debita intentione ; uel collocandum est bonum ex debita intentione sub bono ex circumstantia, hoc est enim bonum ex fine qui intenditur.

Erit ergo triplex differentia bonitatis in actione. Et hec est differentia secundum triplex genus potentie quod in rebus imperfectis perfectibilibus distinguitur. Est enim potentia prima que alio nomine dicitur ylearis, id est materialis ; et est potentia prima disposita que quandoque dicitur facilis ; et est potentia completa que aliquando dicitur necessitas. Bonum ergo in genere dicitur bonum secundum potentiam primam ; bonum ex circumstantia siue morale dicitur bonum secundum potentiam dispositam ; bonum uero gratie secundum potentiam completam.

Ad euidentiam autem boni in genere et sui oppositi, oportet primo intelligere multiplicitatem huius nominis genus, et deinde secundum quem modum illorum modorum accipiatur hic genus...

Dicitur autem genus multipliciter. Genus enim uno modo est quod subicitur differentiis, ut animal, et uocatur forma generalis siue forma communis dicta in quid de differentibus specie. Et dicitur genus materia circa quam est generatio uel ex qua uel in qua. Et dicitur genus principium generationis efficiens in materia, quemadmodum pater dicitur genus. Et hii sunt modi secundum philosophos.

1. Voir *supra*, 436 *lin.* 30-31. Voir *supra*, 426 note 2.
2. Voir *supra*, 437 *lin.* 55-56.

Per extensionem autem dicitur quecumque forma communis genus, aut accidentalis, sicut dicitur genus hominum, uel secundum quod dicitur aliquid boni generis quod est bone maneriei. Dicitur etiam genus forma communis secundum prius et posterius dicta, prout dicimus iustitiam generalem : nominatur enim quelibet uirtus iustitia in hoc tamen quod reddit Deo que sibi debentur uel proximo uel ipsi homini. Dicitur etiam genus ut uidetur preter hos modos prout dicuntur generales iniqui in epistola canonica Petri [IIa, 2, 10] super illum locum : *post carnem in concupiscentiis immunditie ambulant*, dicit Glossa [interlinearis] : *fornicatores dicit qui pro reatu corruptionis fidei maiora in iudicio patientur tormenta quam generales iniqui*. Ibi enim uidentur dici generales iniqui qui donum fidei non receperunt. Dicit enim : *magis autem eos qui post carnem in concupiscentiis immunditie ambulant, dominationemque contempnunt*.

Cum ergo tot modis dicatur genus, queritur secundum quem modum sumatur hic bonum in genere.

Et dicunt quidam quod bonum in genere est quod secundum se habet annexam bonitatem generaliter ; et iterum dicitur bonum in genere quod in se generaliter est bonum, nisi aliqua circumstantia deformet ipsum. Ponnut autem exemplum de primo, habere caritatem ; de secundo, pascere esurientem.

Sed secundum hanc determinationem, licet uerum dicatur, quantum ad secundum modum non manifestatur nobis secundum quam intentionem generis bonum dicatur in genere et malum sibi oppositum. Hec enim diuersitas boni in genere non alia est quam si dicatur : bonum aliquod est transmutabile per circumstantiam additam in oppositum, sicut pascere esurientem causa inanis glorie ; aliud est intransmutabile per circumstantiam, ut habere caritatem. In hoc enim nulla generis natura determinatur, secundum quod dicitur genus a generatione : quare inconuenienter determinatur.

Sumamus ergo diuisionem generis predictam ; et queramus de huiusmodi bonis : dare indigenti, reficere esurientem. Hec enim uocantur bona in genere, sicut dicit magister in II libro de Sententiis [dist. 36, in fine] in illo capite : *Satis diligenter illorum posuimus sententiam*, etc. Dicit enim : *dicunt omnes actus essentia sui, in quantum sunt, bonos esse ; quosdam uero, inquantum inordinate sunt, peccata esse, addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed in genere bonos esse ; ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordie ; quosdam uero actus absolute ac perfecte bonos esse dicunt quos non solum essentia uel genus, sed etiam causa et finis commendant, ut sunt illi qui ex bona uolantate proueniunt et bonum finem metiuntur*. In quo tangit et bonum ex circumstantia et bonum ex gratia.

Ex hac ergo diuisione elicitur quod bonum in genere non dicitur secundum quod genus est principium essentie. Secundum hoc

enim omnes actiones essent unum in bonitate generis et non different ad inuicem bonum in genere et bonum in essentia, cum genus sit pars essentie.

Similiter non sumitur hic genus prout dicitur principium generationis. Nam principium generationis in operibus de quibus hic intendimus est liberum arbitrium uel uoluntas ; ipse autem ponit per oppositionem bonum in genere et bonum ex fine et causa, ut supra in auctoritate ponit ; causam autem dicit uoluntatem, liberum arbitrium.

Preterea, communicant ad inuicem bonum in genere et malum in genere in forma actionis, ut cognoscere coniugatam et cognoscere solutam : communicant enim in eo quod est cognoscere, et ita in forma actionis ; ergo forma actionis non dicitur genus, cum illa differant in genere et in forma actionis conueniant.

Neque uidetur hic dici genus secundum quod materia dicitur genus. Communicant enim aliquando bonum in genere et malum in genere in materia circa quam, ut saluare hominem et interficere hominem. Hoc autem non esset si a bonitate materie diceretur bonum in genere. A materia autem ex qua non uidetur dici bonum in genere. Cum enim dicitur reficere esurientem, tangitur tantum generis actus et propria materia circa quam est actus, et non materia ex qua ; dicitur autem bonum in genere hoc, scilicet reficere esurientem ; ergo est bonum huiusmodi ⟨non⟩ a materia ex qua, sed potius a materia circa quam. Sed hec materia non uidetur sufficere ; quia, sicut dictum est, una est materia et tamen unum erit bonum in genere et alterum malum, ut patet in diuersis actibus, saluare hominem, interficere hominem.

Preterea, si bonum in genere dicitur quod secundum se habet sibi annexam bonitatem generalem ; sed tale est bonum ex infusione gratie, ut habere caritatem ; ergo non diuidetur contra bonum genere per oppositionem.

Queritur ergo quomodo genus accipiatur.

Et est dicendum quod genus accipitur hic ex coniunctione forme actus cum materia actus. Reficere enim dicit formam quamdam, esurientem dicit materiam, et tamen trahitur bonum ex coniunctione huius ad aliud. Tamen est e conuerso, sicut patet in predictis exemplis : communicant enim in genere bonum et malum in forma actus et differunt in materia circa quam ; aliquando e conuerso.

Et per hunc modum erit differentia inter bonum in genere et bonum in sui essentia et bonum ex causa et fine. Nam bonum in essentia dicitur quantum ad causam efficientem a qua est esse ; bonum autem in genere ex coniunctione generis actus cum genere quod est materia actus, cum fuerit materia debita actui, uel e conuerso. Bonum autem in essentia dicitur respicere causam efficientem ; et hoc iuxta uerbum beati Augustini in libro de 83 questionibus, quod et in II Sent. legitur dist. 37 : Deus boni tantum causa est ; quocirca

120 actor mali non est, quia omnium que sunt actor est que, inquantum sunt, bona sunt. Et postea : omne quod est, inquantum est, bonum est ; summum enim est illud bonum cuius participatione sunt creata bona ; et omne quod est mutabile est, non per se, sed illius boni participatione, in quantum est, bonum est.

Il est certain que le Chancelier s'est inspiré directement de la *Summa Duacensis* pour plusieurs points, telle la nomenclature des six sens du mot *genus*, telle encore la division tripartite des espèces de bontés ; plusieurs expressions sont les mêmes que dans la *Summa Duacensis* et manquent, par exemple, dans la question anonyme qui vient d'être éditée.

Cependant Philippe apporte quelques légères retouches à son modèle. Celui-ci avait parlé de trois sens *authentici*, Philippe écrit : *secundum philosophos*. La source avait dit qu'un des sens du mot *bonitas* était dénommé *necessitas* chez les artiens, *in alia facultate*, le Chancelier se borne à dire *aliquando*.

Mais à côté de la parenté qui relie le Chancelier à la *Summa Duacensis*, on aura remarqué une parenté tout aussi intime avec la question anonyme éditée ci-dessus. Comme dans celle-ci et contrairement à la *Summa Duacensis*, le chancelier place la division tripartite des espèces de bontés au début ; comme la question anonyme, il parle de *forma actus*, il intervertit l'ordre des sens deuxième et troisième du mot *genus* ; il se rapproche d'elle pour résumer le texte de Guillaume d'Auxerre.

La question se pose donc : la question anonyme est-elle tributaire de la Somme du Chancelier, ou bien celui-ci ne l'aurait-il pas exploitée, en même temps que la *Summa Duacensis* ? Pour résoudre ce problème, il faudrait étudier de plus près la série assez longue de textes parallèles qui suit dans ces deux écrits ; ce n'est guère l'endroit de le faire. Mais la manière dont le chancelier avance (*lin.* 101-104) une preuve qui se lit aussi dans la question anonyme (*supra*, 437, *lin.* 63-68) laisse l'impression que Philippe résume ici la question anonyme, et donc l'a utilisée pour l'ensemble [1].

1. Une autre considération vient corroborer cette hypothèse. Comme on le sait, le recueil de *Douai 434* se rapporte à l'enseignement des maîtres parisiens des années 1231-1235. P. GLORIEUX, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 10 (1938) 262. Et comme ces questions se suivent probablement d'après l'ordre chronologique on peut assurer que notre question qui occupe les f. 73-74 du tome I est plus proche de 1231 que de 1235. D'autre part, la Somme du Chancelier Philippe semble plus proche de 1235 que de 1231. Car le Commentaire des Sentences d'Hugues de Saint-Cher, des années 1232-1233, ignore manifestement les positions caractéristiques du Chancelier Philippe sur maints sujets, le libre arbitre (t. I de cet ouvrage, 96-103) la syndérèse (voir *supra*, 127). Il est donc invraisemblable que la question anonyme de *Douai 434* qui nous occupe soit postérieure à la Somme du Chancelier. Et comme il est certain que l'un a copié l'autre, on en déduira que c'est le Chancelier qui a copié la question anonyme.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons chez le Chancelier, comme dans la question anonyme, un témoingage de l'influence qu'avant 1235 avait exercée la *Summa Duacensis*.

Cette influence directe persistera-t-elle ?

ARTICLE III. — LES PREMIERS MAITRES FRANCISCAINS

JEAN DE LA ROCHELLE ne pose pas explicitement le problème du *bonum in genere*, en tant qu'opposé au *bonum ex circumstantia* et aux autres espèces de biens.

Il ne tient d'ailleurs aucun compte de l'exposé du chancelier Philippe ni de la *Summa Duacensis* quand, dans sa *Summa de vitiis*, il aborde le problème de la moralité intrinsèque des actes. D'autre part, sans y contredire ouvertement, Jean s'éloigne de la terminologie de Guillaume d'Auxerre : la formule *in se* lui sert à désigner indifféremment toute espèce d'acte bon ou d'acte mauvais, et l'opposition entre les termes *in se* et *secundum se* est remplacée par l'opposition entre les termes *per se* et *secundum se* : l'acte de charité est bon *secundum se*, l'aumône est bonne *per se* ; la fornication est mauvaise *secundum se*, l'homicide est mauvais *per se*. Or, les actes qui ne sont que *per se* dans l'ordre moral sont appelés bons ou mauvais *in genere*. On le voit, Jean de la Rochelle ne s'est pas soucié des textes du chancelier Philippe sur le *bonum in genere*.

Texte établi d'après *Bruges Ville 228* f. 3vb, *Paris Nat. lat. 16417* f. 76va et *Paris Maz. 984* f. 236va.

Queritur ex quo iudicatur uoluntas bona uel mala...

Ad hoc respondetur per distinctionem. Est malum secundum se siue in se ; et est malum per se. Et est bonum secundum se siue in se ; et est bonum per se. Et est indifferens.

Actum malum secundum se siue in se dico quod nullatenus potest bene fieri, ut fornicari, furari, blasphemare, mentiri ; in hiis non est spectandum ad finem, eo quod uoluntas istorum simpliciter mala sit et inordinata : que enim secundum se uel in se mala sunt nullo modo appetenda sunt.

Actum malum per se dico quod per se dictum sonat in malitiam, tamen in casu recipit dispensationem, ut occidere hominem ; et hic attendendus est finis : si tantum appetitu uindicte uel amore sanguinis occidit quis, male agit et male uult ; si uero propter iustitiam et quia lex Dei precipit : maleficos non patieris uiuere, bene agit et bene uult, si habeat ad hoc iudiciariam potestatem : non enim intendit occidere hominem quia homo est, sed quia malus et nociuus uite aliorum.

Si uero sit bonus actus secundum se uel in se, non potest male appeti : est enim talis actus formatus et directus in finem, qui dicitur bonus secundum se siue in se, ut diligere Deum propter se et super omnia.

Si uero sit bonus per se, dico autem bonum per se quod est de genere bonorum, tamen potest male fieri, ut predicare uel dare elemosinam propter uanam gloriam ; et hic pensandus est finis. Si ergo uelit illum actum qui est bonus per se, tamen propter malum finem, mala est voluntas, quia male uult [1].

La *Somme théologique* d'ALEXANDRE DE HALÈS, dans un de ses premiers chapitres distingue les biens créés en *bonum naturae, bonum ex genere, bonum moris, id est virtutis politicae, bonum gratiae* et *bonum gloriae*. Le *bonum in genere* est défini : *forma actionis generalis contracta ad materiam, ut pascere esurientem* [2]. Rien n'insinue que la Somme d'Alexandre ait connu la *Summa Duacensis*, mais, comme les savants éditeurs de Quaracchi l'ont déjà noté, ici, comme ailleurs, le maître franciscain a certainement sous les yeux la Somme de Philippe.

1. Jean de la Rochelle, plus loin, écrit dans le même sens : « Cum sunt quinque genera operum, quedam sunt formata que numquam possunt fieri malo fine, ut diligere Deum propter se, super omnia et assentire prime ueritati per se et super omnia. Quedam autem deformata sunt malitia culpe, ut fornicari, mentiri, que, inquantum huiusmodi, non possunt fieri bono fine ... Sunt alia quedam opera que sunt bona in genere, sed quia formata non sunt, possunt fieri malo fine, ut dare elemosinam, que potest dari causa inamis glorie, et predicare. Sunt alia mala in genere que, quoniam non sunt deformata, possunt fieri bono fine, ut ire ad lupanar, quod potest fieri causa correctionis meretricis. Sunt iterum quedam omnino indifferentia, ut leuare festucam de terra ». *Bruges Ville 228* f. 14rb ; *Paris Nat. lat. 16417*, f. 103ra-103va.

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 1, 1924, n° 106, p. 167. — Là d'ailleurs ne s'arrête pas l'emprunt fait au Chancelier : la triple *dispositio* dont il est question p. 168 rappelle évidemment la triple *potentia* dont le Chancelier parle au début du texte reproduit ci-dessus (*lin.* 9-17).

Dans la troisième partie de la Somme, en une dissertation sur le mal et le péché, l'auteur remarque que la distinction établie par Guillaume d'Auxerre en mal *in se* et mal *secundum se* n'est pas évidente par elle-même et que d'ailleurs elle n'est pas en usage chez les maîtres chargés d'exposer la Bible [1] ; la notion qu'il propose lui-même reste un écho suffisamment fidèle de la définition du Chancelier : « hic accipitur malum in genere quando actus dicit defectum boni et respicit materiam indebitam » [2].

C'est ici qu'il convient d'insérer une question anonyme de *Cambridge St. John's Coll. 120* f. 217^{r}-217^{v}.

Le mot *genus* peut s'entendre en plusieurs sens : sens logique du genre opposé à l'espèce ; sens physique de principe générateur ; et le sens d'une cause matérielle ou sujet d'inhérence. Dans l'ordre moral, on appelle *bonum in genere* ce sujet, à savoir l'acte de volonté, en tant qu'il se porte sur l'objet qui lui convient de par la nature même ; ainsi l'acte de donner l'aumône se termine à la misère d'autrui qu'elle soulage. Nous sommes à l'école du chancelier Philippe.

Questio est de bono in genere quid sit.

Ad quod dicit Magister in Sententiis quod bonum in genere est ut reficere esurientem.

Sed contra : hoc est opus misericordie ; sed opus misericordie est opus uirtutis ; ergo idem est bonum in genere quod opus uirtutis in specie ; quod a nullo dicitur.

1. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 3, 1930, n° 37, p. 57.

2. Sicut bonum in genere multis modis potest dici, vel quod est genus bonorum, sicut est virtus quae dicitur bonum in genere, vel quod per circumstantiam nullatenus potest fieri malum, sicut habere caritatem, vel quod dicit bonum in genere actus et respicit materiam debitam, ut dare eleemosynam ... dare enim dicit bonum in genere actus, eleemosyna vero dicit convenientem materiam ... sic ex opposito dicetur malum in genere secundum tot modos. Hic autem specialiter contrahimus malum in genere quando actus in se dicit defectum et coniungitur cum materia indebita. *Ibid.*, n° 37, p. 56. — Plus loin, en traitant de la valeur obligatoire de la conscience, l'auteur reprend à la lettre le second texte de Jean de la Rochelle que nous avons cité plus haut, 444 note 1, où le bien *in genere* se définit par l'acte bon qui peut devenir mauvais en raison d'une circonstance. *Ibid.* n° 388, p. 388.

Item potest queri qualiter sumatur genus, cum dicat Porphirius : genus est quod predicatur de pluribus differenter, etc. Sic non sumitur hic, quia non predicatur de pluribus.

Item genus dicitur generans principium ; qualiter non sumitur hic ; quia bonum in genere non generat bonum specificatum circumstantiis.

Item genus dicitur primum subiectum ; qualiter non uidetur hic accipi ; quia actus super debitam materiam non est primum, sed potius actus in se primus uidetur esse.

Item queritur qua bonitate bonum in genere sit bonum, cum ipsum, ut dicunt magistri, potest bene et male fieri. Videtur quod adeo debet dici malum in genere, sicut bonum in genere.

Item queritur utrum bonum in genere possit fieri malum in genere ; quod uidetur, quia contraria nata sunt fieri circa idem.

Item quare hoc quod est bonum in genere non potest fieri malum in genere et bonum in specie potest fieri malum in specie ? Cum enim species perfectior sit quam genus, debet sua bonitas inseparabilior esse ab ipsa quam bonitas generis ab ipso.

Solutio. Dicendum quod bonum in genere dicitur per metaphoram ad genus quod est subiectum primum et potentia prima ; hoc autem in moribus est actus uoluntatis comparatus ad materiam circa quam debet esse secundum suam naturam, ut reficere circa esurientem, dare circa indigentem et sic de aliis.

Ad primo obiectum dicendum quod magister intendit dicere quod specificatum est de operibus misericordie pro circumstantiis, sed non per se et sine circumstantiis consideratum.

Ad aliud dicendum quod genus sumitur pro subiecto potentie prime ordinate ad formam completam in moribus ; habet tamen similitudinem cum genere predicabili in hoc quod in genere predicabili sunt duo, scilicet quod dicitur de multis differenter etc, et hoc est potestatis, et quoad hoc non conuenit ; et etiam quia species (?) et substantia circa quam ponitur differentia, et sic substantialiter et in specie, et quoad hoc habet similitudinem et ita bonum in genere est in bono in specie. Genus autem quod est generationis principium duo habet ; unum est quod agit speciem, et quoad hoc non conuenit cum bono in genere ; aliud est quod per decisum manet in specie, et sic aliqualiter conuenit.

Ad aliud dicendum quod bonum in genere dicitur bonum bonitate proportionis, que ulterius in potentia est ad bonum circumstantie, sicut et materia inclinata ad formam non habens eam dicitur bona per analogiam ad formam ad quam est proportionata, et hec est bonitas incompleta eo quod fundatur in priuatione.

Ad aliud dicendum quod bonum in genere non potest fieri malum in genere, sicut nec materia prima fieri mala potest, licet compositum possit fieri malum ; et hoc ideo est quod proportio materie est substantialis ; sed forma non est ei substantialis, sed separabilis ;

et ideo prima bonitas est inseparabilis, et non secunda ; et hoc non est ex eo quod perfectior sit materia quam compositum ; unde obiectio non causam ponit per causam, sed ex ratione iam dicta. *Cambrigde St Johns's Coll. 120* f. 217r.

Une seconde question suit immédiatement ce texte : au *bonum in genere* correspond-il toujours un *bonum in specie* ? La question avait été posée par le chancelier Philippe [1] et la *Summa Duacensis* [2].

La réponse est personnelle. Puisque le bien *in genere* est comme une matière naturellement proportionnée à une forme, mais pas à la forme la plus parfaite, ce bien peut, en raison de dispositions contraires, se trouver sous une forme autre que celle qui lui convient de par la nature : le *bonum in genere* peut être subjacent à un *malum in specie* [3].

A cette occasion, l'auteur rappelle la distinction établie par Guillaume d'Auxerre entre *bonum in se* et *bonum secundum se*. Mais il objecte que le sens attribué par Guillaume à ces deux mots n'est nullement le sens obvie des termes, et que d'ailleurs cette distinction est inconnue des maîtres chargés de l'enseignement biblique.

Il est à remarquer que cette réponse se lit, en toutes lettres, dans le texte de la troisième partie de la Somme d'Alexandre de Halès que nous avons signalé plus haut [4].

1. Voir, par exemple, *Bruges Ville 236* f. 69ra.
2. Voir *supra*, 432 *lin.* 12-13.
3. La dépendance de notre auteur à l'égard de Philippe se trahit par l'expression *per necessitates* (*infra, lin.* 7) qui ne peut se comprendre que grâce au texte de Philippe (*supra*, 439 *lin.* 13-14) *est potentia completa que aliquando dicitur necessitas.*
4. Comparez les l. 25-31 du texte qui va suivre avec la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès, éd. Quaracchi, t. III p. 56 a. sub nº 3 « Sed quae est ista differentia... et p. 57, b. sub nº 3 « Nec est distinguendum ... » Les textes sont absolument identiques. — Le même phénomène se produit dans la question qui, dans *Cambridje St. John's Coll. 120*, suit immédiatement : Item uidetur quod malum ex genere uel bonum dicatur malum ex circumstantia, per hoc quod dicit Tullius quod proprietas negotii ... et hoc uocatur genus actionis ». Le texte se lit, dans les mêmes termes, dans la *Summa theologica* d'Alexandre t. III, p. 63 a. b. nº 45. De même, le texte qui suit immédiatement dans le manuscrit anglais : « unde notandum quod bonum in genere multis modis potest dici : uel quod est genus bonorum sicut est uirtus... incorporaretur Ecclesie » (f. 217va) se lit dans les mêmes termes dans la *Summa theologica, ibid.*, p. 56 b. De même, le texte qui fait immédiatement suite dans le manuscrit anglais : « Notandum quod malum in genere dici-

Secundo queritur utrum bono in genere correspondet bonum in specie semper.

Videtur autem quod sic ; quia genus et species correlatiua sunt, et ubi est unum, necessario supponitur reliquum.

Solutio. Dicendum quod bonum in genere est sicut materia proportionata forme per inclinantiam potentie, sed non sufficienter adaptata per necessitates ; et ideo sicut talis materia, contrariis uigentibus dispositionibus, potest esse sub alia forma quam illa cui primo proportionabatur, et ita bonum in genere potest substerni malo in specie.

tur multipliciter. Uno enim modo ... cadunt sub eo quod est malum in genere » (f. 217vb) se trouve en termes identiques dans la *Summa theologiae, ibid* p. 59^{b}-60^{a}. Et enfin, le texte : « Item notandum quod eque malum in genere dupliciter dicitur, uel quia eque ... omnibus aliis paribus » (f. 217vb) se retrouve identiquement dans la *Summa theologiae, ibid.* p. 59b. — Cette identité des textes pose le problème : cette question *De bono in genere* de *Cambridge St. John's Coll 120* ne serait-elle pas la source de l'exposé parallèle de la III^{a} Pars de la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès ? ou bien l'auteur de cette question ne s'est-il pas borné à transcrire de la Somme Alexandrine les exposés qui lui paraissaient le mieux convenir à son but ? A cette seconde hypothèse on peut cependant objecter : si le manuscrit anglais se borne à transcrire des textes, pourquoi bouleverser l'ordre qu'il trouvait dans sa source ? On a pu en effet remarquer que les extraits correspondent aux pages suivantes de l'édition de Quaracchi : 57b ; 63a-b ; 59b ; 59^{b}-60^{a} ; 59^{b}. Mais d'autre part, si le manuscrit anglais est la source, comment expliquer le fait suivant ? La première question (celle que nous avons publiée p. 445 ne traite que du *bonum in genere* et n'a pas de texte correspondant dans la *Somme théologique* alexandrine. Mais voici que les questions qui suivent parlent du *malum in genere*, soit exclusivement (telles les deux dernières) soit en ordre principal (à savoir la troisième : « item uidetur quod malum exgenere *uel bonum* »). Pour expliquer ce fait, ne pourrait-on supposer que les questions sur le mal sont extraites d'un traité *De malo* ; et que l'auteur qui les transcrit, conscient de rédiger une question sur le *bonum in genere*, ajoute au texte qu'il utilise les mots *uel bonum* pour maintenir l'unité littéraire de sa question. De fait, toutes les questions sur le mal se retrouvent *ad litteram* dans la III^{a} Pars de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès, au chapitre *De malo culpabili ex genere actus* (*loc. cit.* p. 55-61) ; et il est remarquable que les mots *uel bonum* dans le titre de la troisième question du manuscrit anglais font défaut dans le texte de la Somme alexandrine. Notre solution serait donc la suivante : un maître, franciscain sans doute, se propose de rédiger une question *De bono in genere*. Il rédige lui-même la première question ; pour la seconde, *utrum bono in genere correspondet bonum in specie*, il s'adresse à la Somme Alexandrine ; mais tandis que celle-ci (p. 56 a) ne faisait que rappeler, sous l'anonyme *aliqui*, la formule de Guillaume d'Auxerre, notre maître l'expose en entier (*infra*, 449 *lin.* 11-17). Quant à la troisième question, il ajoute au titre de la *Somme théologique* qui ne parle que du mal, ces mots *uel bonum* pour intégrer ce texte dans son exposé, il se permet aussi de boulverser l'ordre des questions de la *Somme théologique* en fonction du plan qu'il s'était forgé. — A la suite de cette question *De bono in genere, Cambridge St. John's Coll. 120* présente, aux f. 218rb-236va un bloc compact de questions sur l'âme et ses facultés qui se lit *ad litteram*, ou peu s'en faut, dans la *II^{a} pars*

Secundum Autissiodorensem dicendum quo bonum in genere duobus modis accipitur. Primo modo dicitur quod secundum se habet generaliter sibi annexam bonitatem, et ex necessitate, ut habere caritatem ; secundo modo dicitur bonum in genere quod in se et quantum in se est generaliter est bonum, nisi aliqua circumstantia deformans ipsum extrinsecus adueniat, et secundum hoc dare eleemosinam est bonum in genere. Dicendum igitur quod secundum primum modum aliquid est bonum et in se et secundum se ut habere caritatem, sed secundo modo aliquid est bonum in se et non secundum se, ut dare eleemosinam. Similiter dicendum quod malum in genere dicitur duobus modis : secundum primum modum fornicari, adulterari est malum in genere ; secundum secundum modum interficere hominem est malum in genere, quoniam est in se malum uniuersaliter, sed non secundum se.

Sed que est ista differentia ? Si enim aliquid est malum in se, ergo de se importat malitiam ; sed quod de se importat malitiam dicitur esse malum secundum se aut per se ; ergo interficere hominen est malum secundum se. Dicendum quod non est distinguendum quod aliquid dicatur in se malum sed non secundum se malum ; non enim hec distinctio ex intentionibus uocabulorum per se elicitur, nec expositores sacre scripture istis utuntur differentiis. *Ibid.* f. 217^{r}-217^{v}.

La conception du Chancelier se retrouve chez un autre maître le franciscain ODON RIGAUD : « bonum in genere dicitur quod est bonum ex transitu actus supra materiam debitam »[1].

de la Somme théologique d'Alexandre, n° 332 à 380, c.-à-d. 403-458 a, lignes 7-8 aux mots : *ergo cum intentio non dicatur nisi intelligentia circa aliquid*. L'ordre des deux premières questions est interverti, parfois une objection qui figure dans la Somme manque dans le manuscrit ; mais on est en présence d'une copie vraiment littérale. Il semble bien que le manuscrit anglais a copié simplement le texte de la Somme et le copiste aura été interrompu au milieu d'une phrase, qu'il a laissée inachevée.

1. Respondeo dicendum quod diuisio boni potest accipi hic (multiplici) modo. Bonum enim aut est bonum per participationem, aut bonum per essentiam. Si bonum per essentiam quod seipso bonum est, sic est bonum increatum. Si autem per participationem, sic est bonum creatum. Sed hoc multiplex, quia participare bonum aut est in summo quanto plus potest, aut in infimo quanto minus potest, aut medio modo. (Primo modo) sic est bonum glorie in quo participatio est boni increati quantum potest creatura. Secundo modo sic est bonum nature ; unde hanc bonitatem necesse est haberi ab omni quod est, quia bonum dicitur hoc modo quia participat esse minus quam esse participare non potest. Si medio modo, quia bonum glorie excedit bonum nature in tantum ut non possit attingere ad illud per se, necesse ponere medium. Sed hoc potest esse dupliciter ; quia aut se magis tenet cum bono nature et sic est bonum moris, aut magis cum bono glorie, et sic bonum gratie. Sed bonum moris diuiditur ; aut enim est bonum in genere solum, aut bonum ex circumstantia solum, aut bonum ex utroque. Bonum in genere dicitur quod est bonum ex transitu actus supra debitam mate-

C'est cette même conception que reprend saint BONAVENTURE. L'acte comme tel, en tant qu'il procède de sa cause efficiente, est doué d'une bonté naturelle, *bonum naturae* ; l'acte en tant qu'il se porte sur la matière qui lui convient est bon *in genere* : « bonum in genere dicitur secundum quod respicit materiam debitam », et avec cette bonté commence, en un sens, la bonté morale, « quodammodo inchoatur bonum moris ». Cette première bonté, générique, peut être spécifiée par les circonstances qui achèvent de classer l'acte parmi les actes bons ou mauvais [1].

Saint Bonaventure n'éprouve d'ailleurs aucune difficulté à utiliser les formules *in se* et *secundum se* introduites par Guillaume d'Auxerre [2].

riam, sic pascere esurientem, uestire nudum, consolari afflictos. E contrario malum in genere dicitur quod est ex transitu supra materiam indebitam, sicut affligere afflictum, occidere hominem. Bonum ex circumstantia est bonum quod informatum est debitis circumstantiis que sunt quando, quomodo, ubi, quibus auxiliis et consimilibus. Sed aliquando contingit quod aliquid est bonum solum ex circumstantia, sicut occidere hominem qui dignus est morte secundum quod lex iudicat, et sic de aliis circumstantiis. Aliquando ex utroque sicut pascere esurientem quando debet et sicut debet et quantum et quo fine, etc. Sed tamen hoc dubium est utrum aliquid sit bonum solum ex circumstantia ... Magister autem ponit solum tres differentias ... Et accipitur sufficientia diuisionis Magistri sic. Ordinatur enim bonum uie ad bonum patrie, sicut potentia ad actum uel ad suam perfectionem. Sed potentia potest tripliciter considerari est enim potentia nuda, potentia facilis, et potentia que est necessitas ; secundum (primam) appropriationem accipitur bonum nature, secundum secundam bonum in genere, secundum tertiam bonum absolute. ODON RIGAUD, *Comm. in Sent. Bruges Ville 208* f. 319vb-320ra. L'exposé général d'Odon sur les diverses espèces de biens est, sinon littérairement, du moins doctrinalement apparenté avec celui qu'Alexandre de Halès a fait dans son article *De bonitate in genere* (*supra*, 445 note 2) ; quant à la finale de son exposé, Odon semble bien avoir eu sous les yeux le début du texte même de Philippe reproduit plus haut. — L'exposé fait du *bonum in genere* par le commentaire anonyme sur les Sentences conservé *Paris Nat. lat. 3424* f. 117vb, dépend, ici comme d'habitude, du texte d'Odon Rigaud.

1. Bonum secundum quod respicit materiam debitam dicitur bonum in genere pro eo quod, sicut genus dicit esse in potentia ad esse completum quae completur per adventum differentiarum, sic in actu transeunte super materiam debitam quodammodo inchoatur bonum moris, illud autem bonum moris specificatur et completur per adventum circumstantiarum, unde potest fieri et bene et male. Similiter intelligendum est de malo in genere S. BONAVENTURE. *In II Sent.*, d. 36 dubio 5, éd. QUARACCHI, t. 2, 1885, 858.

2. Est aliquid malum in se, aliquid malum secundum se. Malum in se potest fieri bene; malum secundum se nullo modo potest fieri bene ... Potest ergo dici quod Deus potest praecipere malum in se, et non malum secundum se. S. BONAVENTURE, *In I Sent* d. 47, q. 4, éd. QUARACCHI, t. 1, 1882, 846. Cf. *in II Sent.* d. 38, a. 1, q. 1, éd. QUARACCHI, t. 2, 1885, 882 et d. 39, a. 1, q. 3, *ibid.* 906.

ARTICLE IV. — SAINT ALBERT LE GRAND ET SAINT THOMAS D'AQUIN

On l'a vu plus haut, les deux premiers maîtres dominicains, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher, se sont désintéressés de notre problème. Mais saint ALBERT LE GRAND, à plusieurs reprises, mit la question sur le chantier.

Une première fois dans le *Tractatus de natura boni*. Il y rapporte d'abord la théorie de Guillaume d'Auxerre : la discussion en serait subtile, remarque-t-il ; et il ne veut pas s'y engager dans cet ouvrage étranger aux questions d'école. Il préfère une explication plus simple : de même que, dans la nature, ce qu'il y a de plus fondamental c'est la matière, servant de substratum aux diverses formes qui peuvent survenir, de même, dans l'ordre des actions humaines, ce qu'il y a de plus foncier c'est le *bonum in genere*, qui sert de substratum aux circonstances. Et ce *bonum in genere* est réalisé dans un acte quand, indépendamment de la bonté ou de la malice morale des circonstances, cet acte se porte sur la matière qui lui convient : *actus super materiam debitam, ut pascere esurientem*. Albert, on le voit, reste dans le sillon creusé par le chancelier Philippe. Ce *bonum in genere* peut donc, selon les circonstances survenantes, devenir mauvais ; comme aussi le *malum in genere* peut *in concreto* devenir moralement bon.

Texte établi d'après *Clm 9640* f. 49^{v}-50^{v} et *Clm 26831* f. 27^{v}-28^{r}.

Consequenter ad secundum tractatum huius operis est procedendum quem de bono uirtutis politice diximus esse. Quem etiam per tres partes distinguimus, facientes primum eius capitulum de bono in genere, secundum autem de bono circumstantie, tertium de bono
5 ipsius uirtutis que politica siue ciuilis appellatur.

Bonum autem in genere a quibusdam magistris sic diffinitur quod est scilicet in genere bonum, quod potest bene et male fieri, sed tamen in se bonum est ; facientes distinctionem inter bonum in se et bonum secundum se. Secundum se enim bona nunquam male
10 fiunt, ut dicunt, ut opus caritatis et fidei, etc., in se autem bona, id est quantum est de se bona, quandoque male fiunt propter aliquam causam, ut dare elemosinam, quod male fit quando laudis humane causa fit, cum tamen semper in se sit bonum. Utrum autem hoc quod dicunt uerum sit, subtiliter inuestigare alterius est
15 negotii.

Magis tamen placet ut dicatur bonum in genere id quod est primum bonum in rebus pertinentibus ad mores. Intelligendum igitur quod rerum quedam sunt a nobis, quedam non a nobis : non a nobis sunt creature huius mundi, a nobis autem sunt quorum nos sumus domini, ut uoluntaria siue sint facta siue uerba. Sicut in natura est res una prima que est subiectum formarum naturalium, scilicet materia, et quandoque habet formam pulchram et quandoque turpem, sic etiam in moribus, in operibus scilicet uoluntatis nostre, est opus unum quod est subiectum circumstantiis ; et hoc dicitur bonum in genere et malum in genere, et quandoque uestitur circumstantiis bonis, quandoque malis, etc.

Sic bonum in genere est actus solus super materiam debitam, ut pascere esurientem, et interficere interficiendum et liberare liberandum ; materia enim operis est id circa quod est opus nostrum.

Similiter malum in genere est actus super indebitam materiam, ut reficere saturatum, uel occidere non occidendum, et sic de aliis intelligendum est.

Unde et bonum in genere potest male fieri, et malum in genere potest bene fieri. Si enim bonum in genere malas recipiat circumstantias, fiet utique male, ut reficere esurientem causa uanitatis et ut nutriatur histrio ; similiter occidere occidendum propter liuorem et uindictam, non seruato ordine iuris. E contrario autem malum in genere fit bene, ut dare cui non dandum est in nomine prophete et ut natura seruetur ad penitentiam ; et occidere non occidendum, quia sic poscunt allegata et probatio que est contra eum : iudex enim secundum allegata procedere cogitur, et ideo etiam, conscientia sua sola sciente innocentiam, occidere compellitur eum quem allegata et testimonia testium secundum iuris ordinem nocentem comprobauerunt.

Un second exposé se trouve dans la *Summa de bono*, où Albert discute *ex professo* le problème, ayant le texte du Chancelier sous les yeux.

Le terme *genus* se prend en trois sens : l'élément commun à plusieurs espèces, le principe du changement dans les êtres, le premier sujet d'inhérence. En les rapportant, le Chancelier s'était borné à les trouver conformes à l'usage de philosophes, *secundum philosophos* ; Albert tient à préciser ; il s'agit de Porphyre et d'Aristote. Au sujet de chacune de ces trois acceptions, Albert se demande subtilement en quel sens elle pourrait convenir à la formule *bonum in genere*. Deux définitions l'arrêtent ensuite : celle que l'on avait cru pouvoir déduire du texte de Pierre Lombard, *quod potest bene et male fieri*, une seconde, celle du Chancelier, *actus super debitam materiam*.

La solution d'Albert, à première vue, semble assez étrangère à celle de Philippe. Dans l'expression *bonum in genere*, le terme *genus* désigne le premier sujet d'inhérence. Non toutefois le tout premier, car celui-ci n'est autre que l'acte volontaire qui, comme tel, n'est ni bon ni mauvais moralement ; mais le premier sujet qui introduit l'acte dans l'ordre moral, en l'orientant vers l'acte vertueux : *bonum in genere non dicit* (*subiectum*) *simpliciter primun in moribus, sed ordinatum magis ad unum contrariorum, scilicet ad bonum virtutis*. Le *bonum in genere* fait donc abstraction, non sans doute de toutes circonstances, mais de celles qui rendent l'acte vertueux ; il est ainsi logiquement antérieur au *bonum virtutis*, et comme en puissance vis-à-vis de celui-ci ; en ce sens il peut donc se définir *quod potest bene et male fieri*. Pour la même raison, on peut envisager le *bonum in genere* dans le sens logique d'élément commun à plusieurs espèces, en ce sens du moins qu'il se retrouve, comme substratum commun, dans chacune des spécifications ultérieures que donneront les circonstances et l'habitus de la vertu.

Est-ce à dire qu'Albert repousse la définition du Chancelier ? Nullement. A celui qui objecterait que la définition de celui-ci, par son terme d'apparence juridique de *debita materia*, convient au *bonum virtutis* bien plus qu'au *bonum in genere*, Albert répond qu'il ne s'agit point, dans cette définition, du *debitum* de la vertu de justice, mais simplement d'un *debitum proportionis* : un acte est bon *in genere* quand il est proportionné à la matière qui lui convient. Et voilà réintégrée la formule du Chancelier, *actus supra debitam materiam*.

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 18127* f. 262ra-263va, et *Bruxelles Bibl. roy. 603*, f. 8va-9rb.

De quo (bono in genere) queruntur quatuor : primo quid sit bonum in genere ; secundo utrum ei respondeat bonum in specie ; tertio an bonum in genere conuertitur cum hono in se uel per se, uel differt ad illo ; quarto utrum aliquid in operibus uoluntatis sit indifferens, ita quod nec bonum nec malum sit in genere uel specie.

[1]. Ad primum proceditur sic. Genus multipliciter dicitur, et secundum Porphyrium et secundum quintum Metaphisice. Et dicitur quod predicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est, et quod est generationis principium, et quod est subiectum primum.

Secundum magistrum autem in Sententiis, bonum in genere ui-

detur dici quod male et bene potest fieri ; et secundum hoc uidetur quod genus sumatur pro materia prima ; materia enim prima equaliter transmutabilis est ad utrumque contrariorum ; cum igitur id quod equaliter bene et male potest fieri respiciat utrumque contrariorum, genus sumitur ibi pro materia prima.

[2]. Item. Circumstantia forma est actus uoluntarii ; sed bonum in genere abstrahit a circumstantiis ; ergo abstrahit a forma actus uoluntarii ; sed ante formam nichil est nisi materia ; ergo bonum in genere dicitur secundum quod genus est subiectum primum.

[3]. Sed contra. Subiectum primum non determinatur aliquo contrariorum ; bonum in genere determinatum est uno contrariorum ; ergo primum [*lire* : bonum] in genere non ponit subiectum primum.

[4]. Preterea. Non uidetur hic dici genus quod predicatur de pluribus differentibus specie. Bonum enim in genere secundum quod hic accipitur non predicatur de omnibus bonis, eo quod non dicimus reddere unicuique quod suum est esse bonum in genere, sed bonum ex circumstantia et uirtute.

[5]. Similiter secundum quod genus generationis principium non sumitur hic ; generatio enim uirtutis est ad scire, et intelligere et perseuerare in operibus difficilibus, ut dicit Aristoteles in 2° Ethicorum ; quorum nullum supponit bonum in genere. Et sic uidetur quod nullo modo possit significatio generis adaptari ad bonum in genere.

[6]. Preterea queritur de diffinitione boni in genere quam quidam ponunt, scilicet quod bonum in genere est quod potest bene et male fieri ; cognoscere enim coniugatam potest bene et male fieri : cognoscere enim coniugatam est bonum in genere ; quod aperte falsum est, quia coniugata suo nomine importat circumstantias. Preterea orare et predicare et huiusmodi actus possunt bene et male fieri, cum tamen importent circumstantias.

[7]. Queritur etiam de diffinitione aliorum dicentium bonum in genere esse actum super debitam materiam ; cum enim materia sit obiectum actus, et actus diffinitur per obiecta, ut dicit Aristoteles in 2° de anima, debita materia erit diffiniens actum qui est super ipsam ; sed omne diffiniens ponit in speciem id quod diffinit ; ergo actus super debitam materiam est bonum in specie, et non in genere tantum.

[8]. Preterea. Cognoscere suam opponitur ei quod est cognoscere solutam. Cum ergo cognoscere solutam sit actus super indebitam materiam, cognoscere suam erit actus super materiam debitam ; et ita erit bonum in genere tantum ; quod falsum uidetur : sua enim est quam ius fecit suam et contractus legitimus ; ergo sua importat plurimas circumstantias.

[9]. Preterea. Una uirtutum cardinalium est que considerat debitum inquantum debitum est, scilicet iustitia. Ergo uidetur quod actus super debitam materiam sit actus illius uirtutis, et non tantum bonum in genere.

[10]. Preterea. Magister in Sententiis pro opinione illa que dicit omnes actus esse a Deo dicit quod omnes actus boni sunt in genere ; cum ergo plurimi actus sint super indebitam materiam, non erit bonum in genere actus super debitam materiam tantum.

Preterea. Communis usus habet quod caritas in genere melior est quam prudentia in genere, et uirginitas in genere melior est quam uiduitas, cum tamen omnia ista dicant species uirtutum uel actus specialium uirtutum. Similiter in opposito. Infidelitas enim in genere peior est quam superbia, et superbia quam gula, cum tamen ista dicant specialia uitia.

[11]. Preterea. Nichil uidetur esse dictu bonum in genere et malum in genere, cum dicat Philosophus quod bonum et malum non sint in genere, sed genera aliorum existentia.

Solutio. Dicendum quod genus dicitur hic secundum quod ponit primum subiectum. Simpliciter autem primum in moribus est id quod est possibile ad conditionem laudis que est uirtus, uel uituperii que est uitium, et hic est uoluntarius actus secundum eligentiam et deliberationem existens super uolitum. Iste enim actus possibilis est ad utrumque contrariorum et equaliter. Bonum autem in genere non dicit simpliciter primum in moribus, sed ordinatum magis ad unum contrariorum, scilicet ad bonum uirtutis ; sicut nec malum in genere simpliciter dicit primum in moribus, sed inclinatum magis ad uitium.

Sed notandum quod materia tripliciter dicitur, scilicet ex qua et in qua et circa quam, sicut determinatum est in questione de materia. Ex qua autem et in qua non sunt principium cognoscendi rem, ut precipue est in actibus anime in quibus materia non tantum est materia sed etiam finis, et hec omnia expedita sunt in questione de materia.

[1]. Dicendum ergo ad primum quod bonum in genere dicitur a prima potentia ad bonum, hoc est que est inclinata ad bonum magis quam ad malum.

[2]. Ad aliud dicendum quod bonum in genere non abstrahit a quacumque circumstantia, sed tantum ab illa que determinat speciem uirtutis, sicut genus subalternum in logicis abstrahit non a quacumque differentia sed tantum ab illa que constituit speciem sub ipso, et materia disposita in naturis non abstrahit a quacumque forma, sed ab illa que specificat eam postea disponens (?).

[3]. Ad aliud dicendum quod licet potentia determinetur hic altero contrariorum, non tamen illud contrarium est species con-

traria sed genus ; bonum enim cum dicitur bonum in genere accipitur prout est genus aliorum.

Ad aliud dicendum quod est debitum iuris et hoc est iustitie, et est debitum proportionis et hoc est boni in genere. Cum enim dicitur actus super debitam materiam, debitum nichil amplius importat quam rectam proportionem actus ad materiam secundum sui naturam, sicut reficere proportionatur esurienti, et docere ignoranti et consolari tristanti et sic de aliis. In malo autem in genere indebitum importat priuationem huius proportionis.

[4]. Ad aliud dicendum quod genus logicum de se habet duo : unum est quod predicatur de pluribus, quod pertinet ad generis potestatem, et quoad hoc non habet similitudinem cum bono in genere ; aliud est quod ipsum est quid in singulis suis inferioribus, et quoad hoc similitudinem habet cum bono in genere quod, ut primum subiectum, manet in bono circumstantie et uirtutis.

[5]. Ad aliud dicendum quod si dicatur genus generationis principium, tunc principium generationis dicitur duobus modis ; generat enim pater effective, et quoad hoc non habet similitudinem ; generat etiam ministrando semen, quod est prima potentia ad fetum, et quoad hoc similitudinem habet cum bono in genere.

[6]. Ad id quod queritur de diffinitione illa quod bonum in genere est quod potest bene et male fieri, dicendum quod si ly potest dicat potentiam ad speciem, tunc bona est diffinitio ; si uero dicat potentiam ad meritum, tunc non est sufficiens. Dico autem potentiam ad speciem que reducitur ad actum per esse specialis boni et dico speciale bonum bonum specialis uirtutis in actu uel habitu, sicut est orare bonum uirtutis que dicitur latria, et cognoscere coniugatam bonum uirtutis que est continentia, ad huius enim bonum in potentia est bonum in genere ; bonum autem in specie est adhuc in potentia ad bonum meriti, et propter hoc non potest intelligi de illa potentia, cum dicitur quod bonum in genere est quod potest bene et male fieri.

[7]. Ad id quod obicitur contra secundam diffinitionem, dicendum quod in ueritate actus anime diffiniuntur per obiecta, sed tamen non propter hoc actus liberi arbitrii per materiam ponitur in esse specialis uirtutis.

[8]. Ad aliud dicendum quod meo iudicio suam importat circumstantiam cum dicitur cognoscere suam, sicut probat obiectio ; et propter hoc non est ibi sola proportio actus ad materiam, sed etiam ad circumstantias. Multi enim sunt actus uoluntarii quos nullo modo contingit proportionari debite materie tantum sed sem-

1. Allusion à une objection qui manque dans les deux mss qui ont servi à établir ce texte.

per uestite circumstantiis, sicut est concumbere et occidere et huiusmodi ; concubitus enim materia non est mulier, similiter occisionis materia debita non est homo. Si uero dicatur occidere occidendum et concumbere cum sua, per ly occidendum et per ly sua importabuntur circumstantie per quas trahuntur actus isti ad speciales uirtutes, scilicet ad iustitiam et ad continentiam coniugalem. Causa autem huius est quod in talibus actibus quandoque quidem est dirigere, sed tamen ex parte operantis talem sibi adiunctam habent pronitatem ad malum quod semper mali sunt nisi uestiantur circumtantiis specialis boni.

[9]. Ad aliud patet solutio per ante dicta.

[10]. Ad aliud dicendum quod equiuocatio est in argumento ; procedit enim ac si genus hic dicatur generalis forma in qua sit comparatio unius ad alterum et in qua omnia sunt bona bonitate nature, cum secundum hanc significationem genus hic non accipiatur.

[11]. Ad ultimum dicendum quod bonum et malum non sunt in genere proximo. Quedam enim contrariorum, ut dicitur in porphyrio (?), sunt in eodem genere proximo, ut album et nigrum ; quedam autem sunt in contrariis generibus, ut iustitia et iniustitia ; et quedam sunt genera aliorum existentia. Et causa huius est quod genus quandoque accipitur a materia, sicut genus in naturalibus, et in illo genere semper sunt contraria, quia contrariorum est materia una ; quandoque autem accipitur a forma, sicut genus in moribus ; et quia forme contrarie non causantur a forma una, propter hoc contraria ibi non sunt in eodem genere, sed in contrariis generibus, sicut iustitia in uitio et uirtute. Cum autem dicitur quod bonum et malum sunt genera aliorum existentia, intelligitur de generali intentione boni et mali, unde equiuocatio est in hoc nomine genus [1].

1. A la suite de son exposé sur le *bonum in genere*, le chancelier Philippe (*Paris Nat. lat. 3146* f. 37vb-38va, *Bruxelles Bibl. roy. 1801-03* f. 121ra-121va) et la question anonyme de *Douai 434* t. 1. f. 73vb-74va s'étaient livrés à de subtiles explications au sujet des formules *bonum in se, per se, simpliciter*. A son tour, saint Albert s'efforce de distinguer les formules *in genere, in se, per se, secundum se, propter se*. Si nous reproduisons son exposé c'est parce qu'il est moins subtil que celui du Chancelier. « Solutio. Dicimus quod bonum in genere duobus modis dicitur, ut habitum est, scilicet pro potentia prima siue subiecto primo in moribus et pro generali forma. Et secundo modo dicitur tripliciter secundum triplicem comparationem illius forme. Potest enim generalitas attendi secundum multitudinem indiuiduorum in quibus est forma illa, quando scilicet nihil est accipere sub bono illo quod non sit bonum, et similiter malum in genere quando nihil est accipere sub ipso quod non sit malum ; et sic caritas est bonum in genere, et adulterium malum in genere. Dicitur etiam bonum in genere secundum potestatem forme generalis in se, licet aliquid sit sub ipsa accipere quod non sit bonum, et similiter dicitur malum in genere per oppositum, sicut misericordia dicitur bonum in genere, cum tamen misereri pauperis in iudicio non sit bonum, et similiter dolere de aliorum prosperitatibus est malum in genere, cum tamen dolere

Le rapprochement entre les formules d'Albert et de Philippe se fait plus manifeste dans un troisième exposé, celui qu'Albert fit, en 1246, dans son commentaire sur le livre II des Sentences. Le *bonum in genere* est le premier substratum qui introduit l'acte humain dans l'ordre moral : un acte est bon *in genere* quand, intrinsèquement, *secundum suam naturam*, il est uni à la matière qui lui convient. Nous voilà revenus expressément à la formule de Philippe [1].

de aliorum prosperitate quorum prosperitas est eis occasio peccati non sit malum. Tertio modo dicitur bonum in genere cuius forma generalis magis potest in indiuiduum unum quam forma generalis alterius, sicut dicimus equum meliorem esse asino, eo quod optimus equus optimo asino melior est, et sic dicimus meliorem in genere caritatem quam temperantiam. Similiter bonum in se dicitur tribus modis : secundum quod in se opponitur ei quod est comparatum ad aliud ; dicimus enim aliquid in se bonum et comparatum ad aliud non bonum, et e conuerso ; et secundum quod in se dicit considerationem proprie nature et opponitur ei quod est coniunctum alii quod non est de natura sua ; et secundum quod in se opponitur ei quod est extra se, et tunc in se est bonum quod rationem boni claudit in se. Exemplum primi est esse diuitem, hoc enim est bonum in se sed comparatum ad meritum non est bonum eo quod inclinat ad malum ; et e conuerso pati tribulationem in se non est bonum, comparatum autem ad meritum est bonum. Exemplum secundi est in 2° sententiarum positum a magistro ubi dicit quod omnis actus in se est bonus, conuinctus tamen infirmitati pecati est malum. Exemplum tertii est bonum quodlibet ex circumstantia quod in suis circumstantiis claudit rationem boni. Eodem modo distinguendum est in eo quod est bonum per se. Non enim accipitur hic per se sicut in demonstratiuis ubi per se dicitur quatuor modis de quibus nihil ad propositum. Sed per se dicitur hic secundum duos modos, scilicet ex fine et ex forma. Dicuntur enim bona secundum Augustinum que coniuncta sunt bono fini ; similiter dicuntur per se bona que non possunt male fieri, et illa sunt bona ex forma eo quod non possunt deformari ; exemplum primi est dare elemosinam propter Deum, exemplum secundi est diligere Deum ex caritate. Secundum se bona sunt duobus modis, scilicet secundum oppositionem ad id quod est secundum aliud et secundum rationem eius quod est secundum propriam formam. Et secundum primam rationem esse, conuertitur bonum secundum se cum bono in se ; secundum aliam autem conuertitur cum bono per se ; in se autem et per se sic habent sicut inferius et superius ; quidquid est bonum per se est etiam bonum in se, sed non conuertitur. Hoc uero quod dicitur bonum propter se duobus modis dicitur, scilicet secundum rationem finis, et secundum oppositionem ad id quod est propter aliud ; et secundum rationem primam conuertitur bonum propter se cum bono per se in prima significatione ; secundum secundam autem conuertitur cum honesto ; honestum enim est, ut dicit Tullius, quod propter se et non propter aliud expetitur et sua ui trahit et sua dignitate nos allicit, et hoc opponitur utili, quia utile expetitur propter aliud semper. S. ALBERT LE GRAND, *Summa de bono, Bruxelles Bibl. roy. 603* f. 9ra-10vb.

1. Dicendum sine preiudicio quod bonum in genere dicitur per metaphoram ad genus quod est subiectum primum et potentia prima ; hoc autem in moribus

Une dernière fois, vers 1250, Albert remue le problème dans son commentaire inédit sur l'Ethique à Nicomaque. Une synthèse est tentée concernant les trois formules *in genere, in se, secundum se*. Le bien *secundum se* est le degré supérieur de la moralité, où l'acte est bon sous tous rapports, y compris par l'ultime spécification qui vient de la fin poursuivie. En rang inférieur se place le bien *per se*, qui se définit par les circonstances de l'acte. Et à la base, comme premier substratum, se tient le bien *in genere*. D'aucuns, en le définissant *quod potest bene et male fieri*, le placent en dehors du bien moral. Mais il est préférable d'en faire un élément constitutif de moralité, où il pourra, d'ailleurs, être pris en deux sens assez distants, pour désigner tantôt le bien qu'est la vertu morale, tantôt, en un rang plus modeste, le premier élément de la bonté morale, *actus circa debitam materiam*.

Queritur cum aliquid dicatur esse malum in genere, et aliquid per se et aliquid secundum se, que differentia est inter hec tria.

Solutio. Dicendum ad hoc ultimum primo quod oportet hec tria accipere in malis per oppositum ad bona. Bonum enim in genere accipitur a quibusdam, non quod de se habet aliquid boni in actu, sed quia potest bene et male fieri ; et ideo hoc idem dicetur malum in genere inquantum potest male fieri, uel bonum inquantum potest ⟨bene fieri⟩.

Alii dicunt melius quod bonum in genere dicitur quod aliquid habet bonitatis ; et hoc est, uel forma communis, et sic dicetur bonum in genere quod secundum totam coordinationem suam est bonum, sicut fortitudo et alie uirtutes, et malum in genere per oppo-

est actus voluntatis comparatus ad materiam circa quam debet esse secundum suam naturam, ut reficere circa esurientem et dare circa indigentem, et sic de aliis. Et hoc idem intendunt dicere antiqui, quando diffiniunt in genere, dicentes quod potest bene et male fieri ; quia prima potentia in genere aliquo determinabilis est ad utrumque contrariorum confuturorum per differentias ordinatas ad potentiam subiecti. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in II Sent.* d. 36, a. 6 ; éd. BORGNET 25, 592. — En rédigeant cet article S. Albert a certainement eu sous les yeux son propre exposé antérieur de la *Summa de bono*, auquel d'ailleurs il renvoie explicitement. Certaines formules obscures du Commentaire des Sentences s'éclairent par le texte correspondant de la *Summa de bono*. Témoin ce passage énigmatique du Commentaire : « Genus quod est generationis principium duo habet : unum est quod agit speciem, et in hoc non conuenit cum bono in genere ; aliud est quod per decisionem manet in specie, et quoad hoc aliqualiter convenit ». *In II Sent. loc. cit* 592, initio. Ce texte, et particulièrement la *decisio*, n'est intelligible que par le recours au texte parallèle de la *Summa de bono*, voir *supra*, 456 ad [5].

situm ; uel secundum primam potentiam in moribus, et hoc est actus circa debitam materiam que nichil habet plus etiam de debito materie, et ideo hoc est primum quod substat in genere moralis boni, sicut etiam debitum materie substat debito ex circumstantia uel ex fine, sicut subuenire pauperi ; et e contrario est de malo quando est super indebitam materiam. Per se autem dicit formam ; et ideo bonum per se habet super debitum circumstantie que est adueniens debite materie sicut forma, et per oppositum est in malo secundum indebitas circumstantias. Secundum se autem dicitur aliquid esse quod conuenit sibi in quantum huiusmodi et ideo secundum se bonum est quod, quantum ad omnia que in essentia eius continentur, est bonum, addens supra predictam bonitatem ⟨bonitatem⟩ ex fine que est species in moribus ; et in hoc est completa ratio boni moralis operis. Unde melius est secundum se bonum quam per se bonum, et hoc melius quam in genere bonum. Et sic etiam malum secundum se est quod ex essentialibus suis habet malitiam. *Stuttgart Landesbibl. H. B. X. Phil. 5*, f. 28ra-28rb.

C'est le jeune THOMAS D'AQUIN qui a recueilli et rédigé le Commentaire d'Albert sur l'Ethique que nous venons de citer.

Comment, laissé à la liberté de ses mouvements, saint Thomas va-t-il définir les formules en cause ?

Nous nous bornerons à l'exposé qu'il fit dans son *Commentaire sur les Sentences*, notre but étant ici, avant tout, de rattacher saint Thomas à ses prédécesseurs.

Le saint Docteur se propose d'examiner le bien-fondé de la classification établie par Pierre Lombard, du *bonum in genere, ex fine et causa*. Mais il saisit cette occasion pour discuter les deux définitions courantes du bien *in genere* : *id quod potest bene et male fieri*, et celle vulgarisée par Philippe : *actus cadens supra materiam debitam*. La première de celles-ci a-t-elle un sens? Si une perfection convient à un être *ex suo genere*, aucune différence spécifique ultérieure ne peut la lui enlever : comment donc un acte bon *ex genere* peut-il devenir mauvais ? La définition du Chancelier vaut-elle mieux ? Car qui dit bien dit fin, or le concept de fin est entièrement étranger à celui de matière par lequel on prétend définir le bien *in genere*. La classification du Lombard semble à son tour déficiente : on y parle de bien *in genere* ; mais à tout genre correspond une espèce ; où trouve-t-on dans cette classification une bonté *ex specie* ? De plus — et ce reproche s'appuie sur la définition de Philippe — la matière d'un acte n'est autre que son objet ; or l'objet se définit

par la fin ; comment alors le Lombard peut-il distinguer le bien *in genere* du bien *ex fine* ?

Il faut d'abord, répond saint Thomas, distinguer une bonté inhérente à l'acte en tant qu'acte, c'est-à-dire en tant que cet acte procède de son principe efficient, la faculté, enracinée elle-même dans la nature de l'être : saint Thomas visiblement songe ici au *bonum essentia* dont avait parlé le Lombard. Mais, poursuit-il, quand il s'agit d'acte humain, il faut noter que cet acte, procédant d'une volonté libre, est déterminable en sens divers. La détermination lui viendra donc d'ailleurs, c'est-à-dire de son objet, et si celui-ci est convenable, l'acte en recevra une bonté nouvelle. Comment la dénommer ? La première détermination d'un être lui vient de sa forme générique ; on dira donc que la bonté acquise à l'acte par son objet est une bonté *ex genere*. Cette bonté *ex objecto* ou *ex genere* peut, à son tour, se revêtir d'une bonté ultérieure, de même que la forme générique se détermine par la forme spécifique ; cette bonté dérive des circonstances de l'acte, entre autres de la fin ; et finalement l'acte sera parfaitement bon, s'il procède d'un habitus vertueux.

La doctrine est limpide, enrichie de cette équation nouvelle : le *bonum ex genere* est le *bonum ex obiecto*.

La doctrine étant posée, saint Thomas n'éprouve aucune difficulté à admettre les formules courantes. La définition : *id quod potest bene et male fieri* peut être maintenue ; mais elle signifiera, non pas que la bonté *ex genere* puisse être enlevée à l'acte, mais que, subsistant, elle est privée de la bonté ultérieure que pourraient lui conférer les circonstances.

La définition du chancelier Philippe conserve toute sa valeur, saint Thomas s'y appuie lui-même et il la reprend au cours de son exposé en définissant le *bonum ex genere* ou *ex objecto* par les termes : *bonitas quae est ex debita materia*. Par *materia*, en effet, on entend la *materia circa quam* qui n'est autre que l'objet ou, si l'on veut, la fin, pourvu qu'on vise la fin prochaine de l'acte, non une fin ultérieure ajoutée par l'agent moral, qui est une circonstance de l'acte [1].

Ainsi donc, saint Thomas distingue une première bonté, commune à tout acte en tant qu'acte. Cette bonté, comme il le dit

1. S. THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.* d. 36 a. 5, in corp. et ad obi.

explicitement un peu plus loin [1], n'est pas d'ordre moral. La bonté morale s'introduit dans l'acte, d'abord par l'objet de celui-ci, ensuite par les circonstances. Cette dernière bonté pourrait s'appeler bonté *ex specie*, puisqu'elle détermine la bonté *ex genere* ; et saint Thomas est bien près de l'appeler de ce nom ; mais cette question de terminologie ne l'intéresse pas ; car plus loin [3] il désigne la bonté *ex obiecto* par la formule : *bonitas ex genere vel ex specie.*

Sa propre formule, *bonitas ex obiecto*, qu'il a glissée dans l'exposé, ne lui est d'ailleurs pas spécialement chère ; car il continuera jusque dans ses derniers écrits à employer la formule *actus supra debitam materiam* [4] ; et, négligeant les subtilités du chancelier Philippe, celles d'Albert le Grand, y compris celles qu'il a recueillies lui-même de sa bouche [5], il emploie indifféremment les expressions *per se, in se, secundum se* [6], ne s'inquiétant jamais au surplus de la distinction établie par Guillaume d'Auxerre entre les actes bons ou mauvais *in se* et *secundum se.*

Cette bienveillante indifférence vis-à-vis des formules se traduit jusque dans le jugement qu'il porte sur les opinions combattues par le Lombard [7]. Sans s'inquiéter du sens précis dans lequel Alébard avait prôné l'indifférence de tous les actes humains, saint Thomas, à l'exemple d'Hugues de Saint-Cher, admet volontiers cette théorie, en ce sens que tout acte est doué d'une bonté naturelle en tant qu'acte. Quant à la thèse, visée à son tour par le Lombard, et prétendant que les actes intrinsèquement bons restent bons malgré l'intention mauvaise qui les a dirigés, il l'accorde en ce sens que ces actes conservent leur bonté *ex genere*, basée sur leur objet, indépendamment de toute circonstance [8].

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas ne songe

1. *Ibid* d. 40 a. 5 ; *ibid.*, Expositio textus.
2. *Ibid.* d. 36 a. 5, ad 3um.
3. *Ibid.*, d. 40. Expositio textus.
4. *Quodl. 4* a. 16 ; *IIa IIae* q. 110, a. 3.
5. Voir *supra*, 457 note 1, 459-460.
6. *In III Sent.* d. 39, a. 2, sol. 2 ; *In IV Sent.* d. 9, a. 3, sol. 1, ad 3um ; *Quodl. 9*, a. 15 ; *Contra Gent.* l. 3, c. 129 ; *Quodl. 3* a. 17, ad 6um.
7. Voir *supra* 423, notes 3 et 4.
8. *In II Sent.* d. 40, Expositio textus. — Voir *supra*, 429, le texte de Hugues de Saint-Cher.

guère à préciser le concept d'*obiectum* par lequel il définit le bien *in genere*. Sans doute, en plusieurs endroits [1], il distingue nettement entre objet matériel et objet formel ; et, à la suite d'Albert le Grand commentant l'Éthique à Nicomaque [2], il sait parfaitement que c'est la raison qui est norme de moralité [3] ; il n'en reste pas moins évident que ces précisions, et surtout la dernière, restent étrangères à l'exposé que nous venons de résumer, où il traite *ex professo* du *bonum in genere*, qui, selon sa doctrine explicite, introduit l'acte humain dans l'ordre moral.

Il en sera tout autrement dans un second exposé, fait quinze ans plus tard, et où, exploitant à fond le concept de *ratio* norme de moralité, il écrira ces lignes, qui clôturent magistralement un long siècle d'acheminement vers la précision :

> Actus moralis recipit speciem *ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem*. Et ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus ex genere est *actus cadens supra debitam materiam*, sicut pascere esurientem ; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut substrahere aliena : *materia* enim actus dicitur *obiectum* ipsius [4].

* * *

Un coup d'œil synthétique sur cette période de tâtonnements ne sera sans doute pas superflu après ce dépouillement des pièces du dossier.

1. *In I Sent.* d. 45, a. 2 ad 1um ; d. 48, a. 2 in corp., ad 5um ; *In II Sent.* d. 24 q. 1, a. 3 ad 3um ; q. 2, a. 2 ad 5um ; d. 38, a. 4 ad 1um ; *In III Sent.* d. 9, q. 2, a. 2 ; d. 24, a. 1, sol. 1 ; d. 27, q. 2, a. 4, sol. 2 ; d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1.
2. Voir notre étude sur *Le rôle de la raison dans l'Ethique d'Albert le Grand*, dans *Alberto magno. Atti della Settimana Albertina*, Rome, 1932, 165-166, étude qui sera reproduite à la fin du t. III de cet ouvrage.
3. *In II Sent.* d. 24, q. 1, a. 3, ad 3um ; q. 3, a. 3, ad 3um ; d. 37, q. 1, a. 1 ; d. 39, q. 2, a. 1 ; d. 40, a. 5 ; d. 42, q. 2, a. 5 ; *In III Sent.* d. 23, q. 1, a. 1 ; d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1 ; a. 3, sol. 1.
4. *De malo*, q. 2. a. 4 ad 5um. — Il y aurait lieu de préciser, d'après la suite chronologique des textes de S. Thomas d'Aquin, la pénétration progressive du concept de raison dans les problèmes relatifs aux éléments de la moralité (objet, fin et autres circonstances). — Nous avons abordé le sujet en étudiant la norme de la moralité chez saint Thomas d'Aquin, dans *Principes de morale*, 1947, t. II, 127-137.

Dès le début, la formule *bonum in genere*, rencontrée sous la plume de Pierre Lombard, se trouve engagée dans un double contexte qui l'oriente en deux sens différents.

D'une part, contre l'indifférentisme moral d'Abélard, le Maître des Sentences souligne que certains actes sont dans l'ordre moral par leur nature même, *genere*. De là, l'identification du terme *bonum in genere* avec les vocables *bonum in se, per se, secundum se* en vue de désigner la moralité intrinsèque.

D'autre part, répondant à la question de savoir si tous les actes, même peccamineux, viennent de Dieu, Pierre Lombard en arrive à hiérarchiser diverses bontés dans les actes ; et, au-dessus d'une bonté naturelle commune à tout acte, il échelonne divers degrés de bonté morale, dont le premier, le *bonum in genere*, se définit relativement à des déterminations ultérieures, venant d'abord de la fin et des circonstances. De là, la tendance à voir dans le *bonum in genere*, non plus tant une perfection absolue, mais une perfection relative susceptible d'être corrompue par des spécifications subséquentes.

Or, si l'on veut refaire à vol d'oiseau le chemin parcouru depuis le Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin, on s'aperçoit que, au début, en réaction contre Alébard, on a souligné la première signification de la formule, avec une préférence marquée pour les termes *in se, per se*, qui l'expriment davantage. Et il en fut ainsi jusqu'à la fin du XIIe siècle.

Mais, dès le début du XIIIe siècle, avec l'école d'Étienne Langton et de Godefroid de Poitiers, l'attention se concentre sur la seconde signification de la formule. Et c'est sans nul doute cette nouvelle orientation qui explique l'intervention de Guillaume d'Auxerre : conscient des deux sens qu'avait pris la formule *bonum in genere*, il veut d'une part en marquer la distinction, et à cet effet il propose les deux vocables *in se, secundum se* ; d'autre part il veut souligner leur communauté d'appartenance, et dans ce but il range des deux perfections comme deux espèces du même genre, le *bonum in genere*.

Surviennent la *Summa Duacensis* et le chancelier Philippe, qui, sans nier aucunement la réalité subjacente aux deux vocables suggérés par Guillaume, constatent que tout un problème est resté intact, celui du sens du terme *genus* dans l'expression classique ; et l'on sait comment, par une application ingénieuse de la théorie hylémorphique, ils sont arrivés à la formule *actus coniunctus cum materia debita*.

On a pu constater le succès de la formule. Si l'on peut soupçonner chez saint Albert le Grand la velléité de se dégager de l'exposé de Philippe par sa notion du substratum premier, on doit reconnaître qu'il reste dans le sillon tracé par le Chancelier. A noter toutefois qu'incidemment, après Aristote, Albert identifie la matière de l'acte avec son objet [1], mais nul usage n'est fait de cette identification.

L'exposé que saint Thomas d'Aquin fit dans son *Commentaire sur les Sentences* n'offre guère d'originalité. Il a cependant un double mérite. Il élimine systématiquement les discussions purement verbales au sujet des vocables *per se, in se, secundum se*, où s'étaient empêtrés plusieurs de ses devanciers. Et il exploite expressément, ce que n'avait pas fait Albert le Grand, l'identité du *bonum in genere* avec le *bonum ex obiecto*, sans toutefois appliquer ici le concept d'objet formel qui lui était cependant familier. Et ce n'est qu'ultérieurement que le saint Docteur intégra le concept de raison dans sa définition du *bonum in genere*.

1. Voir *supra*, 454, le texte de la *Summa de bono*, objection [7].

VII

L'indifférence des actes humains

chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs

L'INDIFFÉRENCE DES ACTES HUMAINS CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN ET SES PRÉDÉCESSEURS [1]

Un fait frappe l'historien des doctrines médiévales : l'apparition relativement tardive des exposés didactiques relatifs aux questions morales. Faut-il rappeler quelques dates ? Ce n'est que vers 1220, avec Guillaume d'Auxerre, que l'on voit un traité quelque peu systématique sur les vertus, les premiers linéaments d'un traité sur le droit naturel, et sur la prudence. Il a fallu attendre jusque vers 1230 pour voir se constituer le premier traité sur la syndérèse, et s'élaborer la notion du *bonum in genere*. Les premières spéculations sur la nature et la valeur normative de la conscience morale ne sont guère antérieures à 1235.

Or nous allons constater le même phénomène, et plus accusé encore, pour la question qui fera l'objet de cette enquête : dans leur réalisation concrète, peut-il se trouver des actes humains moralement indifférents ? Les exégètes, sans doute, avaient l'occasion de toucher le problème en glosant le texte de l'Évangile condamnant toute parole oiseuse, et le texte de saint Paul demandant que tout acte soit orienté vers la gloire de Dieu. Et certes l'on pourrait glaner nombre de notes et de solutions dans les commentaires bibliques. Il n'en reste pas moins vrai que, en 1235, les Commantaires de Sentences et autres ouvrages systématiques sont encore muets sur notre problème. Avant 1240, on ne rencontre encore que des remarques fugitives. Dans son

1. Les pages suivantes reproduisent une étude parue sous le même titre dans les *Miscellanea Vermeersch*. Scritti publicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch S. J. Vol. I. Studi di teologia morale e diritto canonico. Analecta Gregoriana. Roma, 1935, 17-35, et quelques pages supplémentaires empruntées à l'étude sur *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Néo-scolastique de Philosophie* 24 (1922) 394-398.

Commentaire des Sentences, Richard Fishacre écrit ces lignes intéressantes : tout homme qui délibère avant d'agir poursuit nécessairement une fin ; la moralité de son acte, indifférent peut-être en lui-même, s'empruntera à la moralité de la fin poursuivie ; l'acte concret sera donc bon ou mauvais, informé par la grâce ou privé de celle-ci [1]. A ces quelques lignes toutefois se réduit l'exposé du maître dominicain. Tout aussi laconique, allant d'ailleurs en un sens opposé, l'exposé, contemporain, du maître franciscain, Jean de la Rochelle, dans sa *Summa de vitiis* : on peut agir pour une fin bonne, pour une fin mauvaise, ou pour une fin purement naturelle : on désire manger pour se sustenter ; or, cette dernière fin n'est ni louable, ni repréhensible ; l'action de manger reste donc indifférente [2].

Il faut dépasser l'année 1240 pour rencontrer des exposés quelque peu étoffés. Le premier se lit dans la *Summa de bono* de saint Albert le Grand ; le second à peu près contemporain, dans la Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud. Suivent par ordre les Commentaires des Sentences de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure, qui préparent immédiatement les exposés de saint Thomas d'Aquin, par où se clôturera cette petite enquête.

§ 1. — *La « Summa de bono » de saint Albert le Grand.*

C'est après avoir disserté sur le *bonum in genere* que SAINT ALBERT LE GRAND, dans sa *Summa de bono*, aborde le problème de l'indifférence des actes *in concreto*. Aux yeux de l'éthique

1. Dicendum quod omnis agens ex proposito finem aliquem intendit ; et cuius finis bonus ipsum est bonum, et cuius finis malus ipsum est malum. Ergo, quamuis actiones in se sint indifferentes, tamen respectu agentis et ipsi agenti nulla actio uoluntatis est indifferens. Si enim bona intentione facit, bona est ; si mala, mala ; igitur in actionem nudam non potest liberum arbitrium ; sed necessario, cum exit in actum aliquem, exit in eum formatum adiutorio gratiae uel deformatum sine gratia adiuvante. *Paris Nat. lat. 15754* f. 114vb.

2. Indifferens dico quod, secundum se dictum, non sonat in bonum uel malum in moribus ; et hic similiter attendendus est finis ; ut ire et loqui. Si enim propter malum finem fiat, male fit et male appetitur. Si uero propter bonum, bene. Si uero propter finem naturalem, ut si appeto comedere propter necessitatem sustentationis solum, non est laudabile nec uituperabile ; propterea est indifferens. *Bruges Ville 228* f. 3vb ; *Paris Maz. 984* f. 236vb. Ce passage fait immédiatement suite au texte sur le ***bonum in se*** et le ***malum in se*** que nous avons édité *supra*, 443-444.

naturelle, note-t-il, l'indifférence des actes n'a de sens que pour les actes de la volonté délibérée : seuls, en effet, les actes délibérés intéressent le moraliste. Mais que doit dire celui qui, comme le théologien, s'appuie en outre sur les données de la foi ? Voici, en effet, que saint Grégoire appelle oiseux tout ce qui se fait sans motif de nécessité ou d'utilité ; or l'acte indifférent qui n'est ni bon ni mauvais ne réalise-t-il pas cette définition ? Et ainsi acte oiseux et acte indifférent semblent s'identifier. Mais toute parole oiseuse — et à plus forte raison, sans doute, toute action oiseuse — est condamnée par l'Évangile. Aux yeux du théologien, peut-il donc y avoir des actes indifférents ?

Saint Albert admet le tout : pour le théologien, aucun acte de volonté délibérée ne peut être indifférent ; tandis que pareil acte est concevable pour le simple moraliste. C'est que, pour le théologien, il existe une vertu qui a pour mission d'orienter vers Dieu tous les actes humains, à savoir la charité ; l'acte humain sera donc mauvais du seul fait qu'il ne se conforme pas à cette direction. Mais, en morale purement rationnelle, estime ici Albert, il ne se trouve pas de vertu morale qui exerce cet empire universel, chaque vertu morale ayant son champ d'action nettement d'élimité.

Le théologien identifiera donc acte oiseux et acte soi-disant indifférent. Toutefois, poursuit le saint Docteur, pour qu'un acte soit moralement bon, pas n'est besoin qu'il soit rapporté explicitement et directement à Dieu. Le motif de nécessité et d'utilité réclamé par saint Grégoire pour que l'acte échappe au reproche de l'Évangile se vérifie assez aisément : tout acte qui contribue au soulagement de la nature, soit chez nous, soit chez notre prochain, trouve par là même une suffisante raison d'être et dès lors est moralement bon ; se nourrir, se vêtir convenablement, prendre le repos nécessaire, se divertir pour chasser l'ennui ou dissiper la fatigue, sont autant d'actes moralement bons ; l'eutrapélie dont parle Aristote n'est-elle pas une vertu ?

Texte établi d'après *Bruxelles Bibl. roy. 603* f. 10rb-10vb, et *Paris Nat. lat. 18127* f. 263va-263vb.

Quarto et ultimo queritur utrum in operibus uoluntariis aliquid sit indifferens, ita quod nec bonum nec malum sit in genere uel in specie. Et circa hoc queruntur duo, scilicet quid sit indifferens et utrum omnia teneamur ex precepto referre ad bonum
5 finem.

Ad primum proceditur sic. Indifferens est actus uoluntarius cum deliberatione, non habens differentiam boni uel mali. Hec diffinitio sic probatur. Indifferens est inter bonum et malum secundum quod considerat ea ethicus ; sed iste non considerat ea nisi in operibus uoluntariis que cum deliberatione fiunt ; ergo indifferens erit in talibus operibus. Et sic probata est diffinitio : quod enim non participet differentiam boni uel mali, ex ipso nomine probatur.

Sed dicit Gregorius quod « otiosum caret ratione iuste necessitatis aut pie utilitatis ». Illud autem est quod nec bonum nec malum est. Ergo uidetur quod indifferens idem sit quod otiosum. Sed otiosum a sanctis ponitur in numero peccatorum. Ergo secundum theologum nihil est indifferens in operibus uoluntariis.

Si forte dicatur quod otiosum et indifferens non sunt idem, contra : cum dicitur quod indifferens nec bonum nec malum est, non intelligitur quod sit coniunctum bono fini uel quod sit coniunctum malo fini ; similiter, cum dicitur quod otiosum est quod caret ratione, etc., intelligitur quod non est coniunctum bono fini et similiter quod non est coniunctum malo fini ; quia aliter esset malum, et non otiosum ; ergo idem erit indifferens et otiosum ; et sic redit quod ipsum sit peccatum.

Si forte dicatur quod otiosum non est peccatum, hoc erit contra Evangelium ubi dicitur quod « de omni uerbo otioso quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die iudicii ». Si enim hoc dicatur de uerbo, multo magis intelligitur de facto, quia factum maius est quam uerbum.

Praeterea queritur iuxta hoc utrum indifferens idem sit quod uanum. Et uidetur quod sic. Dicitur enim in secundo Physicorum quod uanum est quod est ad finem aliquem non includit actus ; actus autem uoluntatis de sui natura semper referibilis est ad bonum uel ad malum ; ergo, cum non includit alterum ipsorum, ipse erit uanus. Sed, cum est indifferens, non includit alterum ipsorum ; ergo etc. ; ergo tunc erit uanus. Vanum autem uituperatur a sanctis, sicut in psalmo : « ut quid diligitis uanitatem et queritis mendacium » ; ergo indifferens erit de numero peccatorum.

Sed secundum hoc uidetur quod multa sint peccata, et sanctis : si enim quilibet motus digiti uel deambulatio uel locutio que nec ad bonum nec ad malum refertur peccatum est, uix erit aliquis qui non sit in peccato.

Solutio. Sine preiudicio melioris sententie dicimus nihil esse indifferens in operibus uoluntariis cum deliberatione factis secundum theologum, licet secundum ethicum aliquid indifferens possit inueniri. Et hoc ideo quia secundum ethicum nulla uirtus ponitur que sit generale mouens ad omnes actus uoluntarios, sed unaque que mouet in sua materia ; secundum theologum autem ponitur caritas generale mouens omnium operum uoluntariorum, et propter hoc de operibus illis nihil est indifferens.

Preterea, non omne uanum uituparatur ab ethico, sed omne uanum uituperatur a theologo.

Unde dicimus quod indifferens idem est quod otiosum secundum quod diffinitur a Gregorio. Dicuntur enim habere rationem iuste necessitatis que sunt propter iustam nature indigentiam, aut propter indigentiam proximorum. Indigentia uero nature causatur a duobus praecipue, scilicet a defectu necessariorum ad uitam, uel a difficultate laboris. Et propter hoc primum indigemus cibo et potu et ueste et somno et huiusmodi ; propter secundum autem indigemus quiete et aliquando solatio confabulationis et deambulationis et cantus ad depulsationem tedii quod innascitur propter difficultatem laboris et continuitatem, et propter hoc quandoque ludi non liciti permittuntur. Et ideo etiam Philosophus dicit in secundo Ethicorum quod *circa delectabile quod est in ludo medius quidem est eutrapelus*, id est bene monetacus [*lire* : moderatus] *et dispositio eutrapelia ; superfluitas autem* nomolochia [*lire* : bomolochia] *et qui habet eam* nomolochus [*lire* : bomolochus] est ; *qui autem deficit agricolus*, [*lire* : agroicus] *et dispositio* agricolia [*lire* : agroichia]. Propter indigentiam autem proximorum sunt etiam quandoque solatia et ea que pertinent etiam ad necessitatem. Rationem autem pie utilitatis habent que utilia sunt ad meritum nostrum uel aliorum.

Ad id autem quod obicitur in contrarium dicimus quod multa fiunt sine deliberatione ; et illa non sunt indifferentia, nec bona nec mala, eo quod non sunt in genere moris. Quecumque autem cum deliberatione fiunt bona uel mala sunt, secundum quod vanum dicitur malum.

§ 2. — *Le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud.*

Vers la même année où Albert le Grand rédigeait sa *Summa de bono*, le maître franciscain Odon Rigaud commentait les Sentences du Lombard. Il présente, dans son Commentaire, un exposé beaucoup plus étoffé que celui de saint Albert, qui mérite d'être signalé. Tour à tour défilent les textes de l'Écriture, de saint Augustin, de saint Grégoire qui semblent exclure l'existence d'actes indifférents. Toutefois, Odon ne se rend pas à ces autorités, sans réserves expresses.

Tout d'abord, il tient à rappeler que, dans son sens propre, l'acte indifférent est celui qui, non seulement peut indifféremment être méritoire ou déméritoire, mais qui, en soi, n'est ni bon ni mauvais, tel le fait de courir, de lever la main.

Ensuite, Odon distingue soigneusement le cas de la parole

et le cas de tous les autres actes humains. La parole, considérée *in abstracto*, peut évidemment être indifférente ; mais une parole prononcée *in concreto* ne peut plus l'être ; car, ou bien, elle est proférée en temps et lieu voulus, et alors elle est bonne ; ou bien, hors de propos, et alors elle est mauvaise, et c'est le cas envisagé par saint Grégoire dans son texte bien connu. Mais, poursuit Odon, il n'en va pas de même des autres actions humaines *in concreto* ; car ici il faut distinguer. Les actions qui relèvent de l'homme en tant qu'être raisonnable sont dans le même cas que la parole : elles peuvent être indifférentes en elles-mêmes, mais dans leur réalisation concrète, comme elles se font avec délibération, elles poursuivent nécessairement une fin, laquelle sera bonne ou mauvaise. Mais d'autres actions relèvent de l'homme en tant qu'être non raisonnable, telle l'action de manger ; or, poursuit Odon, ces actions peuvent parfaitement se faire sans délibération, et alors, concrètement, elles restent indifférentes. Il faut donc, conclut le maître franciscain, distinguer parole et action. La parole implique nécessairement délibération ; de plus, elle inclut relation avec autrui, et ainsi, dans sa réalisation concrète, elle s'intègre dans l'ordre moral ; mais les autres actions peuvent, même dans leur réalisation concrète, conserver leur indifférence native.

On objecte, il est vrai, le texte de saint Paul : « faites tout pour la gloire de Dieu », ce qui signifie, semble-t-il, que si, dans un cas donné, on ne poursuit pas ce but, on fait mal, sans place possible pour un acte indifférent. Certains, remarque Odon, estiment que saint Paul donne un simple conseil, nullement un ordre. Erreur, répond-il : la parole de l'Apôtre s'adresse à tous les chrétiens ; elle est d'ailleurs absolue, impérative. D'autres pensent que saint Paul n'a en vue que les actions qui relèvent de l'homme comme être raisonnable. Autre erreur : l'Apôtre parle explicitement des actes qui relèvent de la vie animale, le boire et le manger. D'ailleurs, dans l'homme, la raison doit gouverner, non point la seule vie rationnelle, mais encore l'activité des facultés inférieures. Le texte de saint Paul, conclut Odon, doit se comprendre en ce sens : d'abord, ne faites rien contre la gloire de Dieu ; ensuite, que tout ce que vous faites soit ou rapporté, ou du moins rapportable, à la gloire de Dieu. De la sorte, vous excluez le mal, puisque celui-ci n'est pas

rapportable à cette fin ; mais d'autre part vous laissez un champ libre pour l'indifférence morale. Quand donc on proclame qu'un acte non rapporté à sa fin dernière est mauvais, il s'agit uniquement des actes qui non seulement ne sont pas rapportés à cette fin, mais encore ne peuvent l'être, étant ordonnés à une fin contraire.

En résumé, conclut Odon, autre est le cas de la parole qui, concrètement, est bonne ou mauvaise, autre est le cas de toutes les autres actions ; celles-ci sont bonnes, si elles sont rapportées à Dieu ; mauvaises si elles sont rapportées à une fin opposée ; indifférentes dans les autres cas.

Nous éditons *in extenso*, non seulement la solution fournie par Odon et les principales réponses aux objections, mais encore toute le matériel documentaire qui précède ; parce que c'est ici qu'on trouve le premier arsenal des arguments pour et contre la thèse, où viendront puiser tous les théologiens du temps.

Texte établi d'après *Bruges Ville 208*, f. 334rb-335va ; *Bruxelles Bibl. roy. 11614*, f. 126rb-126va ; *Paris Nat. lat. 14910*, f. 189rb-190ra.

Tertio queritur utrum sit ponere aliquam actionem nostram esse indifferentem. Et quod sic, uidetur. Rom. VII : « velle adiacet mihi » ; Glossa : « est uelle gratie et uelle uitii et uelle nature ». Si igitur conueniens est distinctio, cum uelle gratie sit bonum et meritorium et uelle uitii malum, ergo uelle nature est indifferens. Ergo est ponere aliquam actionem indifferentem.

Contra hoc, auctoritate et ratione.

Auctoritate sic. Coloss. : « Omnia quecumque facitis siue in uerbo siue in opere, in nomine Domini nostri Iesu Christi facite ».

Item. Ia ad Corinthios X : « Omnia in gloriam Dei facite ». Ergo gloria Dei est finis debitus omnium operationum nostrarum. Omnis igitur operatio nostra aut habet hunc finem ; aut priuata est hoc fine. Si habet hunc finem, cum actio sit bona ex fine, tunc dicenda est bona ; si autem non habet, tunc priuata est debito fine ; sed mala actio non dicebatur ob aliud nisi quia fine debito priuata est ; ergo omnis actio nostra aut est bona, aut mala ; nulla ergo indifferens.

Item. Augustinus : De doctrina christiana : « Uti est quod in usum uenerit referre ad id quo fruendum est ; alias non est uti sed abuti ». Sed in omni actione nostra aut fruimur aut utimur. Si fruimur fruendo, bona est actio ; si non fruendo, constat quod mala. Si autem non fruamur, sed utimur, aut referimus actionem nostram ad id quo fruendum est, et tunc, cum sit ad debitum finem, bona est ; aut non referimus, ergo secundum Augustinum non utimur, sed

abutimur ; sed abuti est malum. Ergo omnis actio nostra bona uel mala.

Item. Augustinus in IV Confessionum, loquens ad Dominum, ait : « Aut firmitas nostra in te est, aut in re temporali ; et sic non est firmitas, sed peruersitas ». Ergo secundum hoc, si Augustinus sufficienter diuidit, omni actione nostra aut firmamur, aut peruertimur.

Item. Matth. VII : « Non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere ».

Praeterea. Super Matth. : « Aut facite arborem », Glossa : « nihil medium quin boni causa sit bona et mali mala ». Ergo secundum hoc actio que egreditur ad agente bono bona est, et que a malo est mala. Sed omnis agens rationalis uel est bonus uel malus ; non est medium. Ergo omnis actio nostra uel est bona uel est mala.

Item. Matth. VI : « Nemo potest duobus dominis seruire » ; Glossa Rabani : « Quidquid facis aut exit ex amore Dei, aut ex seruitute diaboli facis ». Et interlinearis dicit : nihil medium. Ergo secundum hoc nulla actio est indifferens.

Item. Ratione sic. Deus est alpha et omega ; unde Prouerb. XV : « Uniuersa propter semetipsum operatus est Dominus ». Sed si aliquid non est a Deo tamquam a principio, ipsum est malum. Ergo similiter quidquid non est ad ipsum tamquam ad finem, illud inquantum est est malum. Ergo cum inter affirmationem et negationem non cadit medium, ⟨inter⟩ esse ad ipsum et non esse ad ipsum, sicut inter bonum et malum, non cadit medium.

Item. Persone per actiones ordinantur ad retributiones ; sed inter personas non est medium quin altera sit bona, altera mala ; similiter inter retributiones non est medium ; quia oportet ire uel ad dexteram uel ad sinistram ; ergo similiter inter actiones non cadit medium quin altera sit bona, altera mala ; ergo nulla indifferens.

Item. Gregorius tractans illud uerbum Domini : « De omni uerbo otioso », etc., dicit quod « otiosum est quod caret ratione iuste necessitatis aut pie utilitatis ». Omnis igitur ⟨sermo⟩ aut profertur propter necessitatem uel utilitatem, aut non. Si sic, bonus est ; si autem non habet hoc uel illud, est otiosus. Ergo omnis sermo est bonus uel otiosus. Sed itiosus est malus, quia de illo oportet reddere rationem in die iudicii. Ergo nullus sermo indifferens. Eadem ratione, nec alia aliqua operatio nostra ; aut si non est sic in aliis, queratur unde hoc.

Sed quod aliquis sermo sit indifferens, uidetur ; quia aliquis est qui de se non determinat bonum neque malum, neque meriti neque moris ; sicut patet de hoc sermone : homo est animal, et de consimilibus sermonibus.

Respondeo. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod indifferens dicitur multipliciter. Uno modo, dicitur indifferens quod potest fieri meritorie uel demeritorie, et tamen ipsum dicitur bonum

in genere uel malum, sicut dare elemosinam, si fit propter Deum, est meritorium ; si propter inanem gloriam, demeritorium. Alio modo, dicitur indifferens quod potest fieri meritorie uel demeritorie, et tamen non est bonum in genere uel malum, sed quodammodo ad hoc inclinans ; sicut iurare potest fieri bene et male ; et, licet non sit bonum uel malum in genere, declinat tamen ad malum in genere, quia non est bonum, nisi debitis circumstantiis induatur. Tertio modo, est indifferens quod potest fieri meritorie uel demeritorie, nec de se dicit bonum in genere uel malum, sicut currere, mouere pedem uel manum ; et hoc proprie tenet rationem indifferentis.

Sed attendendum quod aliquis actus indifferens est hoc modo solum in intelligendo, aliquis in intelligendo et exercendo. Primo modo aliquis sermo est indifferens in intelligendo, quia de se non magis determinat bonum quam malum et potest bene proferri et male. Sed tamen sermo non est indifferens in exercendo ; quia, cum iam profertur, aut profertur tempore et loco, et ita bonus ; aut non, et tunc otiosus uel malus : « ex ore », inquit, « fatui reprobabitur parabola » et hoc est quod dicit Gregorius, quia otiosum, etc. diffinit enim otiosum in sermone. Hec autem indifferentia sermonis similis est indifferentie contingentis ad utrumlibet ; quia per comparationem ad causam non magis se habet ad esse quam ad non esse, tamen secundum euentum ad alterum se habet magis.

Sunt autem et alie actiones que non tantum intelligendo antequam fiant sunt indifferentes, sed etiam in exercendo, cum actu fiant. Homo enim potest considerari ut est natura et communicat cum aliis, uel inquantum homo, habens scilicet rationem et utens ratione. Actiones igitur que sunt ab homine inquantum est natura et communicat cum aliis, huiusmodi etiam in efficiendo possunt esse indifferentes, sicut cum aliquis comedit quia habet famem, non deliberans. Si autem actio sit ab homine secundum quod homo siue secundum quod deliberans — et loquor de deliberatione que est in comparatione ad finem — sic dico : uel ponit in eis bonum finem et debitum, uel indebitum ; et sic uel sunt bone uel male.

Quia igitur sermo est a ratione secundum quod ratio est, et preterea de sui ratione est ad alterum, scilicet ad indicandum alteri mentis conceptum, ideo in exercendo non dicitur aliquis sermo indifferens. Nec sic oportet ponere in aliis actionibus.

Ad illud quod obicitur primo, quod debemus omnia in gloriam Dei facere, respondent quidam quod illud uerbum est consilium, et non preceptum ; et ideo, quamuis aliquis non facit illud, non propter hoc peccat ; sicut non peccat qui non uendit omnia que habet et dat pauperibus. Sed ista responsio non uidetur esse competens ; quia illud omnibus dicit Apostolus ; sed consilium non est ad omnes, sed ad illos qui statum perfectionis aggredi uolunt ; unde Dominus, Matth. XIX : « Si uis, » inquit, « perfectus esse » ; Apo-

stolus simpliciter dicit : Facite. Unde, uel non est consilium, uel non omnino tenet rationem consilii : pro loco enim et tempore, qui non refert opera sua ad Deum peccat. Non tamen uidetur tenere omnino rationem precepti ; quia potest esse quod aliquis, etiam cum debet, non refert, et tamen non peccat mortaliter ; et ideo quasi tenet medium inter rationem consilii et precepti.

Aliter dicitur quod illud uerbum : « Omnia in gloriam Dei facite » intelligitur de actibus qui sunt a ratione ut ratio est et inquantum deliberans et considerans finem : tunc enim debet referre ad Deum opera sua ; non autem intelligitur de aliis actibus qui sunt hominis ut est natura. Contra hoc est ipse textus Apostoli : « Siue manducatis siue bibitis » ; ergo non solum actiones prime ad Deum sunt referende, sed que sunt hominis inquantum est natura. Item, ratio est rex in anima ; ergo debet regere et ordinare omnes uires inferiores ; ergo si non ordinat, uidetur omittere et peccare ; ergo non tenetur solum proprias actiones ad Deum referre, uerum etiam omnes actiones uirium inferiorum ; et ita secundum hoc nulla actio erit indifferens. Propter hoc dicunt alii quod uelle comedere, uelle bibere, uno modo est uelle nature, alio modo uelle rationis deliberantis ; et Apostolus loquitur de actu comestionis prout egreditur a uoluntate rationis deliberantis. Ad aliud respondent quod ratio non tenetur ordinare actus uirium inferiorum quemadmodum actus proprios ; nec omittit imperium quandocumque non ordinat, sed quando deberet ordinare et patitur quod moueatur inordinate et consentit in illud. Sicut patet in rege : subditi faciunt aliqua que non sunt contra regis imperium ; nihil tamen faciunt pro rege, quia ipse non precepit aliquid. Similiter ⟨ratio⟩ non tenet imperium, si uires inferiores non faciant contra suum imperium ; et sic patet quod actus uirium inferiorum possunt esse indifferentes.

Tertio modo dicitur quod illud uerbum : « Omnia in gloriam Dei facite » intelligitur sic : id est, nihil contra gloriam Dei faciatis ; sicut exponitur illud : « Omne quod non est ex fide peccatum est », id est contra conscientiam : sumitur enim ibi fides pro conscientia. Nec intelligitur pure negatiue, sed etiam affirmatiue, ut quidquid faciant sit ordinatum ad gloriam Dei uel ordinabile, id est, potens ordinari ; uel per alia verba, ordinatum finaliter uel consecutiue : finaliter, sicut opus meritorium quod fit intentione optimi finis, consecutiue quantum ad indifferens quod de se potens est ordinari : et hoc ad differentiam mali quod non est ordinabile nisi elicitiue. Et sic patet quod indifferens non est contra illud preceptum uel consilium.

Quod ergo obicit quod opus priuatum debito fine est malum, dicendum est quod priuatum debito fine non dicitur illud quod non est actu ordinatum, sed quod non est ordinatum nec ordinabile, id est quod est ordinatum ad oppositum ; et hoc importat nomen priuationis ; unde non dicitur priuatus uisu qui non uidet actu, sed ille a quo ablata est dispositio ad hunc actum.....

Ad ultimum de sermone patet responsio ex his que dicta sunt ; quia secus est de sermone et de aliis actionibus ; et sic patent omnia obiecta. Dictum est enim quod duplex est ratio ; quia sermo non potest esse indifferens in eo qui utitur ratione, quia sermo est a ratione secundum quod ratio ; et iterum secundum quod sermo est ordinatus ad alterum.

Ex predictis manifestum est quod actio que refertur ad Deum seu ad gloriam Dei bona est ; que autem refertur ad finem indebitum mala est ; que autem non sic nec sic, indifferens est.

§ 3. — *Le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand.*

En rédigeant son Commentaire des Sentences, saint ALBERT LE GRAND a sous les yeux, non seulement sa propre *Summa de bono*, mais encore le Commentaire d'Odon Rigaud [1]. A son premier ouvrage, il emprunte des cadres et la solution ; du maître franciscain, il reprend, pour l'enrichir encore, le matériel documentaire, textes d'Écriture et des Pères et arguments de raison.

Certains, remarque Albert, songeant sans doute à Jean de la Rochelle [2], admettent que, pour le théologien même, il peut y avoir des actes indifférents ; certains actes ne peuvent être voulus que pour une fin bonne, tel l'acte de charité ; d'autres, même délibérés, peuvent être voulus pour une fin indifférente, tel l'acte de manger. D'autres théologiens, poursuit-il, visant sans nul doute Odon Rigaud, distinguent la parole des autres actes humains ; mais savent-ils vraiment ce qu'ils disent ? Quand on dit que la parole dit nécessairement rapport avec autrui, cela n'implique aucunement de soi un rapport d'ordre moral ; la distinction mise en avant n'a donc aucune raison d'être [3].

Que dire alors ? Nous distinguerons le point de vue du mo-

1. En nous basant sur d'autres textes, nous avons établi la priorité du Commentaire d'Odon Rigaud sur celui d'Albert le Grand, dans *Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 77-82. La confrontation des textes relatifs à notre question n'a fait que confirmer cette conclusion, à laquelle d'ailleurs, par d'autres voies, est arrivé le P. M. D. CHENU O. P. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris v. 1240* (*Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652*), dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, première série, Ottawa, 1932, 33-34.

2. Voir *supra*, 470 note 2.

3. ALBERTI MAGNI *Commentarii in II Sent.* d. 40 a. 3 in fine, éd. BORGNET, 27, 632.

raliste et celui du théologien. Saint Albert le redit ici et y insiste : un acte indifférent se conçoit parfaitement dans le plan de l'éthique naturelle. Car, aux yeux du moraliste, l'acte indifférent, au sens strict du terme, est non pas un acte de volonté quelconque, mais un acte délibéré, et un acte qui tient le milieu entre les deux extrêmes que constituent l'acte bon et l'acte mauvais ; or un acte qui se situe au milieu de deux extrêmes doit avoir la même cause que ceux-ci ; puis donc que le bien moral et le mal moral procèdent de la volonté délibérée, l'acte qui se place entre eux, c'est-à-dire l'acte indifférent, relève, lui aussi, de la même volonté délibérée [1].

Mais autre est le point de vue du théologien : la parole du Christ condamnant toute parole oiseuse reste décisive : nos actions sont ou bien rapportées à une fin convenable et de ce chef bonnes, ou bien elles n'y sont pas rapportées, et alors elles sont oiseuses et donc mauvaises [2].

Ici encore toutefois Albert n'est pas rigide. Tout d'abord il n'exige pas que nos actions soient rapportées directement à Dieu : le saint Docteur reprend ici presque à la lettre ce qu'il avait écrit dans sa *Summa de bono* sur l'eutrapélie et sur les raisons de simple délassement qui moralisent les distractions et autres adoucissements de l'existence [3]. Ensuite, relativement au texte de saint Paul sur la gloire de Dieu à rechercher en toutes nos actions, Albert concède volontiers que c'est là un précepte, et non un simple conseil ; mais un précepte affirmatif qui n'oblige pas dans tous les cas, comme le ferait un précepte négatif : le précepte de l'Apôtre n'oblige que dans le cas où l'on remarque que l'acte peut être rapporté à Dieu ; sans doute on pécherait gravement si l'on rapportait l'acte à une fin opposée à Dieu ; mais si l'on se borne à ne pas établir ce rapport à Dieu, on entre dans le cas des actes oiseux et l'on ne pécherait que véniellement [4].

1. Bonum et malum inter ea medium habent quae sunt in eodem genere aliquo, igitur necesse est quod habeant eamdem causam. Sed boni causa proxima et similiter mali est voluntas deliberativa. Non ergo erit indifferens nisi quod procedit a deliberatione et nec est bonum neque malum. *Ibid.* p. 631.
2. *Ibid.* a. 4, *loc. cit.* 634.
3. *Ibid.* a. 3, *loc. cit.* 632.
4. *Ibid.* a. 4, *loc. cit.* 635.

§ 4. — *Le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure.*

SAINT BONAVENTURE va prendre position à la fois contre saint Albert le Grand et contre Odon Rigaud. Il s'agit, bien entendu, des actes considérés in *concreto* dans leur rapport avec la volonté ; et non des actes considérés dans leur objet : tous, en effet, concèdent l'indifférence objective de certains actes.

Certains, s'appuyant sur la parole du Christ relative aux paroles oiseuses, nient qu'il puisse y avoir des actes indifférents *in concreto*. Mais, objecte saint Bonaventure, cette thèse ne manque-t-elle pas de mesure ? Car, ou bien l'on requiert que chaque acte en particulier soit explicitement rapporté à Dieu et alors la thèse est trop sévère : puisque, logiquement, on devrait taxer de faute morale tout acte où manque cette relation explicite ; ou bien, l'on se contente d'une référence globale et habituelle de toute son activité à Dieu ; mais alors, n'est-on pas trop large ? Suffit-il vraiment, pour assurer la bonté morale et le mérite de nos actions, de les ordonner en bloc à Dieu au début du mois, de la semaine ou même de la journée ? N'est-il pas écrit que la voie du salut est étroite ? Ce disant, Bonaventure ne visait peut-être pas explicitement Albert le Grand ; il n'en atteignait pas moins sa théorie.

D'autres, ajoute-t-il, visant ici Odon Rigaud, ont cru devoir distinguer entre parole et autres actions : la parole, essentiellement rationnelle, ne peut, dans le cas concret, rester indifférente ; d'autres actes, relevant des facultés inférieures, tel le boire et le manger, peuvent rester en dehors de l'ordre moral. Pareille distinction, répond Bonaventure, ne paraît guère satisfaisante. Je veux méditer sur une vérité ; n'est-ce pas là, tout comme la parole, un acte essentiellement rationnel ? Et cependant il m'arrive de le poser, sans penser à Dieu : dira-t-on qu'alors je pèche ? De plus, je puis parler au prochain par pure urbanité ou pour tout autre mobile naturel. Osera-t-on taxer de péché cet acte de courtoisie humaine ? Et d'autre part, peut-on le proclamer méritoire ?

On devine la solution propre de saint Bonaventure : tenons compte de la faiblesse humaine et laissons un certain nombre d'actes humains à leur indifférence native. Distinguons donc

parmi les actes humains ceux qui sont positivement rapportés à Dieu, et ceux qui ne le sont pas. Les premiers sont bons, mais les seconds ne sont pas tous mauvais. Certains sont mauvais, parce qu'ils sont indûment rapportés à un bien créé ; ou parce que nous avons négligé de les rapporter à Dieu, alors que nous devions le faire. Est-ce à dire que tous nos actes doivent être ainsi ordonnés à Dieu ? Non, répond saint Bonaventure : ce serait trop demander de l'humaine faiblesse ; que je me promène pour me reposer, que je prenne quelque nourriture pour refaire mes forces, sans penser à Dieu, va-t-on dire que ce sont là des péchés ; et d'autre part, pourra-t-on les proclamer bons, puisqu'ils ne sont pas rapportés à Dieu ? Ces actes restent donc moralement indifférents : Dieu ne nous les impute ni à faute ni à mérite, nous laissant ainsi un champ d'action où nous puissions nous mouvoir librement, sans crainte de l'offenser, et sans obligation stricte de tout lui rapporter [1].

Il faut donc bien comprendre le texte de l'Apôtre. Nous devons, et c'est un précepte, rapporter toutes nos actions à Dieu, c'est-à-dire ne rien faire contre la gloire de Dieu ; nous devons aussi tendre à cette perfection des saints qui consiste à tout rapporter à Dieu : c'est là, non point un précepte ou un conseil, mais plutôt la fin de tout précepte et de tout conseil. Mais devons-nous rapporter à Dieu chacune de nos actions prise individuellement ? Ce n'est là qu'un conseil ou plutôt une recommandation générale, comme on en trouve dans les Livres sapientiaux [2].

§ 5. — *Les écrits de saint Thomas d'Aquin.*

Saint Thomas d'Aquin s'est attaché trois fois à notre problème : dans son *Commentaire des Sentences*, dans les questions *De malo* et dans la *Ia IIae* de la Somme théologique.

Le *Commentaire* de saint Thomas d'Aquin prend tout son sens à la lumière du contexte historique qui vient d'être retracé. Et du même coup se révélera sa propre originalité ; car, en un point ou en l'autre, il s'écarte de tous ses devanciers.

1. S. Bonaventurae *Comm. in II Sent.* d. 41 a. 1 q. 3 in corp., éd. Quaracchi, t. II, 1885, 943-944.
2. *Ibid.* ad 1um *loc. cit.* 945.

Contre Odon Rigaud, après Bonaventure et Albert le Grand, il rappelle qu'il n'y a pas lieu d'établir de distinctions entre les actes humains ; contre Bonaventure, avec Albert le Grand, il prouve qu'aucun acte délibéré n'est indifférent ; mais à son tour contre Albert le Grand, il tient à établir que c'est là une thèse essentiellement philosophique relevant de l'éthique naturelle.

Et tout d'abord, ne distinguons pas entre parole et autres actions. Sans doute, la parole est ordonnée à un terme, le prochain ; mais cela est vrai de toute action humaine : un acte délibéré n'est-il pas ordonné à une fin ?

Ensuite, pourquoi laisser dans leur indifférence objective certains actes ? On nous dit — lisez saint Bonaventure — qu'une parole ou un geste posé par pure courtoise ou bienveillance humaine ne peut sans doute être mauvais, mais pas davantage bon, puisqu'il n'est pas rapporté à Dieu. Mais, répond saint Thomas, s'inspirant ici de saint Albert le Grand, pas n'est besoin, pour garantir la bonté morale d'un acte, de le rapporter ainsi à Dieu. En effet, un acte délibéré qui procède d'une vertu morale est lui-même moral, nullement indifférent. Or, à y regarder de près, il n'est pas un acte délibéré dont le but poursuivi ne soit ou conforme à une vertu morale, ou contraire à celle-ci. Car quel est ce but, ou si l'on veut, ce bien que poursuit nécessairement tout acte humain ? Ce sera, soit un bien de l'âme, soit un bien du corps, soit un bien extérieur qui peut servir à l'un ou à l'autre. On voit la conséquence. Il est évidemment bon de poursuivre le bien de l'âme ou, si l'on veut, le bien rationnel. Mais le bien du corps et le bien extérieur ordonné à celui-ci sont aussi de vrais biens de l'homme, pourvu toutefois qu'ils ne soient pas contraires au bien de l'âme. Il n'y a donc pas de milieu : ou bien, vous recherchez ces biens corporels et extérieurs selon la mesure qu'impose le bien de l'âme, et alors vous faites bien ; ou bien, vous ne respectez pas la mesure, et dans ce cas, vous faites mal.

Or, poursuit saint Thomas, visant ici Albert le Grand, cette thèse relève de la simple morale naturelle. La raison, en effet, laissée à elle-même, peut prouver l'impossibilité d'un acte délibéré indifférent. Voyez en effet : bien et mal s'opposent de deux manières : le mal comme tel est la privation du bien ; mais, réalisé dans un acte, le mal est en outre le contraire du

bien : le fait de manger à l'excès comporte un élément positif, le plaisir immodéré qui contrarie et rend impossible l'existence en cet acte du bien moral de la tempérance. Dès lors, si l'on veut trouver dans les actes humains un acte qui se place entre l'acte mauvais et l'acte bon, ce ne pourra être qu'en considérant l'acte mauvais soit comme contraire à l'acte bon, soit comme privation de la bonté morale. Or, ce n'est pas en considérant l'acte mauvais comme contraire à l'acte bon que vous pourrez trouver un intermédiaire indifférent : ce n'est point par un élément positif, commun aux deux termes extrêmes, qu'on peut expliquer le caractère neutre de l'acte indifférent. Si donc on veut trouver un intermédiaire entre l'acte mauvais et l'acte bon, c'est en considérant dans l'acte mauvais la privation du bien moral. Mais où trouver ici un terme neutre ? Si la pierre est dite indifférente à la vue comme à la privation de celle-ci, c'est précisément parce qu'elle n'est pas susceptible de recevoir le sens de la vue. De même si un acte humain est indifférent, c'est en tant qu'il n'est pas susceptible de moralité. Un acte indélibéré n'est pas susceptible de moralité, précisément parce qu'il ne procède pas de la raison ; il est donc nécessairement indifférent. Mais il n'en va point de même des actes délibérés : ceux-ci sont nécessairement bons ou mauvais, parce que la fin qu'ils poursuivent est nécessairement ou conforme ou non conforme à la vertu morale [1].

Saint Thomas se devait d'interpréter à son tour le texte de l'Apôtre conformément à sa propre doctrine. C'est d'abord un précepte de ne rien faire contre la gloire de Dieu. Mais pris en son sens affirmatif, le texte énonce-t-il encore un précepte ? Nous devons tendre à la perfection des élus qui, au ciel, rapportent à Dieu chacun de leurs actes : mais c'est là plutôt la fin de tout précepte, non point précisément un précepte ni un conseil. Devons-nous rapporter actuellement à Dieu chacune de nos actions ? Non, ce n'est là qu'un conseil. En tout ceci, on le voit, saint Thomas est d'accord avec saint Bonaventure dont il a manifestement l'exposé sous les yeux. Mais la logique de son système l'obligeait à une restriction : à côté de la relation explicite et actuelle de nos actions à Dieu, qui n'est qu'un conseil,

1. S. Thomae Aquinatis *Comm. in II Sent.*, d. 40 a. 5 in corp. ad 3um.

il faut placer une relation virtuelle, laquelle est un précepte : c'est que chacun de nos actes délibérés, on l'a vu, relève nécessairement d'une vertu morale qui, à son tour, est sous l'emprise de la charité qui ordonne tout à Dieu [1].

Cet exposé du *Commentaire des Sentences* laissait toutefois une question en suspens. S'il n'y a pas de moyen terme entre le bien et le mal dans les actes délibérés, peut-on encore maintenir que l'acte bon et l'acte mauvais s'opposent comme deux contraires ? Deux contraires supposent-ils une zone neutre intermédiaire ? Dira-t-on, pour échapper à la difficulté, que le mal s'oppose au bien comme simple privation ? Mais alors on devra nier que le bien et la mal soient des différences spécifiques de l'activité humaine : une privation, un non-être, peut-il en effet constituer une différence spécifique ?

Saint Thomas a sans doute déjà répondu que l'acte mauvais ne tend pas au mal pur et simple, mais à un bien, entaché de mal [2]. La difficulté toutefois subsiste : comment ce bien positif peut-il réaliser la notion de privation ? La question *De malo* apporte la solution. Il faut distinguer deux espèces de privation : l'une réalisée, *privatum esse*, qui ne laisse rien subsister de la perfection opposée, telle la mort à l'égard de la vie ; l'autre qui se réalise, *privari*, par une dégradation progressive de la perfection jusqu'à sa perte totale, telle la maladie. Or, cette seconde espèce de privation d'une perfection peut tout aussi bien être appelée le contraire de cette perfection, puisqu'elle en conserve une participation [3]. Et n'est-ce pas le cas de l'acte mauvais ? Le mal moral, en effet, ne prive pas l'acte de toute bonté ; mais il se fait que la bonté recherchée par la volonté désordonnée est contraire à l'ordre moral, en privant l'acte de sa bonté morale. Tout en maintenant que le mal de l'action est la privation du bien moral, on peut donc soutenir que le bien et le mal sont deux contraires et différences spécifiques de l'action humaine [4].

1. *Ibid.* ad 7um.
2. *Ibid.* d. 34, a. 2 ad 3um ; d. 40, a. 1 ad 2um.
3. *De malo* q. 1, a. 1 ad 2um q. 2, a. 9.
4. *Ibid* q. 1, a. 1 ad 4um, ad 12um ; q. 2, a. 4 ad 8um, q. 2, a. 5 ad 3um. Cette distinction entre les deux espèces de privation n'apparaît pas dans le *Commentaire des Sentences*.

Cette même question *De malo* marque un autre progrès de la pensée de saint Thomas.

Dans son *Commentaire des Sentences* le saint Docteur n'avait fait que signaler l'existence d'actes indifférents *in abstracto*, sans rendre compte de son affirmation. En érigeant la raison comme norme de moralité, la question *De malo* fournit la solution du problème. Si le fait d'être conforme ou contraire à la raison n'appartenait aucunement à l'essence de l'acte humain, mais lui était entièrement extrinsèque, il faudrait en conclure, dit saint Thomas, que tous les actes humains sont, de soi, indifférents au bien et au mal. Si au contraire ce rapport avec la raison est intrinsèque à l'acte humain, on devra dire que là où ce rapport existe, l'acte sort de l'indifférence et est de sa nature incorporé à l'ordre moral [1].

Or ce rapport existe-t-il dans tous les actes ?

A considérer les actes dans leur essence abstraite, *secundum suam speciem*, on doit le nier, répond le saint Docteur ; car certains actes, envisagés dans leur objet abstrait, n'impliquent manifestement aucun rapport avec la raison, tel le fait de soulever un fétu de paille ; ces actes sont donc indifférents [2].

Mais cette indifférence va-t-elle subsister quand il s'agira d'actes concrets procédant d'une volonté délibérée, *actus secundum individuum* ? L'acte concret est entouré de circonstances, étrangères à l'essence, mais inhérentes à l'individu comme tel. Or, poursuit saint Thomas, les circonstances engagent nécessairement l'acte dans l'ordre moral : si en effet l'acte se fait quand il faut, comme il faut, où il faut, l'acte est dans l'ordre, *rectus*, et donc moralement bon ; l'une de ces circonstances vient-elle à manquer, du même coup l'acte est désordonné, désorienté, *indirectus*, et donc moralement mauvais. Cette alter-

1. Bonum et malum in actibus hominis est accipiendum... secundum rationem. Sic ergo si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni et aliqui secundum se mali ... Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes, sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. *De malo* q. 2, a. 4.

2. Actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem ... Est autem aliquod obiectum quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, et huiusmodi dicitur indifferens. *Ibid.* a. 5.

native se vérifie surtout pour la circonstance *cur*, relative au but poursuivi par l'acte interne de volonté ; car ce qui se fait dans un but de juste nécessité ou de pieuse utilité est bon, et ce qui se fait sans ces motifs devient un geste oiseux qui, plus encore qu'une parole inutile, sera puni par le souverain juge. Entre ces deux termes : agir comme il faut et ne pas agir comme il faut, on ne conçoit pas de milieu [1].

La *Ia IIae* de la *Somme théologique* reprend une dernière fois le problème. La question est posée dans les mêmes termes que dans le *De malo* : *secundum speciem, secundum individuum.*

L'article consacré à l'indifférence des actes *secundum speciem* ne fait que reproduire l'exposé de la question *De malo* [2].

Mais la manière de traiter le second problème, celui des actes *in concreto*, est nouvelle. Négligeant la question du mérite mêlée jusqu'ici au problème de la moralité [3], reléguant au second plan l'argument plutôt théologique tiré du caractère oiseux de certains actes [4], saint Thomas laisse dans l'ombre toutes les circonstances, sauf la circonstance *cur* ; et se plaçant au point de vue purement philosophique, il en appelle explicitement au rôle de la raison, norme de moralité, pour démontrer que la fin poursuivie par l'agent moral, *cur*, est nécessairement ou bien conforme ou bien contraire à l'ordre rationnel.

Une idée fondamentale soutient toute l'argumentation du saint Docteur, idée qu'il a développée dans son *Commentaire des Sentences*, c'est que l'activité humaine n'est pas livrée au hasard, elle est dominée par l'ordre du bien, concrétisé dans le bien des différentes vertus ; tel est le but qui s'impose, obliga-

1. Bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata ... Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. *Ibid.* a. 5.

2. *Ia IIae* q. 18, a. 8 in corp. et ad 2um. A remarquer toutefois que, si dans le *De malo*, q. 2, a. 4 ad 5um, ad 11um, saint Thomas emploie indifféremment les expressions *bonum ex specie* et *bonum ex genere* pour désigner la moralité intrinsèque, la *Ia IIae*, à l'endroit cité à l'instant, n'admet plus que l'expression *bonum secundum speciem*, conformément à l'article 5 de cette même question 18 où il est question de la raison, qui définit la spécificité de l'acte moral.

3. *In II Sent.* d. 40, q. 5. *De malo* q. 2, a. 5 ad 7um.

4. *Ia IIae* q. 18 a. 9 sed contra.

toirement, à notre libre arbitre, *finis debitus*. C'est à la raison qu'est confiée la mission d'orienter notre activité vers ce terme, *rationis est ordinare* ; c'est elle qui fixe la voie à suivre et ordonne l'activité humaine. Celui donc qui suit la direction rationnelle, *ordinem rationis*, est dans l'ordre et pose un acte moralement bon ; mais par là même, celui qui néglige de suivre cette voie obligatoire agit nécessairement contre l'ordre rationnel et donc est dans le désordre. Il n'y a pas de milieu possible entre ces deux positions contradictoires : agir conformément à la raison et ne pas agir conformément à la raison : dans le premier cas on fait bien, dans le second cas on fait nécessairement mal [1].

Et de la sorte saint Thomas répond à cette objection qui se présente naturellement : un acte est bon s'il est orienté vers le bien d'une vertu ; mais n'arrive-t-il pas qu'on fasse, même délibérément, un acte de soi indifférent, sans l'orienter vers une vertu quelconque ? — Non, répond saint Thomas, tout acte délibéré est nécessairement orienté vers une vertu ou un vice ; les vertus embrassent en effet toute l'activité humaine. Car ce qu'on fait, avec la mesure que dicte la saine raison, fût-ce même en vue de nourrir son corps ou de lui accorder quelque repos, est rendu conforme au bien de la vertu chez celui qui, voulant vivre en homme, subordonne son corps aux exigences de la raison [2].

* * *

Veut-on jeter un coup d'œil rétrospectif sur les solutions proposées ? Dès le début, avec Jean de la Rochelle, l'école franciscaine se refuse à doter de moralité des actes posés en vue d'une

1. Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali ; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem ; unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. *Ibid.* q. 18, a. 9.

2. Omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis vel ad malum alicuius vitii ; nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. *Ibid.* ad 3um.

fin purement naturelle. Odon Rigaud a, dans le même sens, laissé tout un champ de l'activité humaine en dehors de l'ordre moral : s'il admet que le langage s'intègre nécessairement en celui-ci, il ne veut pas pousser jusqu'au bout la logique du raisonnement où il avait excellemment prouvé que toute action délibérée, poursuivant une fin, est nécessairement bonne ou mauvaise, car il se défend de considérer l'hypothèse qu'un acte relevant des facultés irrationnelles soit délibéré. Enfin, saint Bonaventure, plus logique qu'Odon Rigaud, et conformément à la thèse de Jean de la Rochelle, dénie toute moralité à un acte, même délibéré, qui est rapporté à une fin purement naturelle. C'est dire ouvertement que seule l'intention de charité a le privilège de conférer une valeur morale aux actes objectivement indifférents. L'école franciscaine, fidèle gardienne de la tradition augustinienne, a refusé droit de cité aux vertus des philosophes, rivant ainsi très étroitement le problème de la moralité à celui du mérite.

Or il est remarquable que cette même tendance commande et explique l'attitude de saint Albert le Grand. S'il accorde que tout acte surnaturel est nécessairement bon ou mauvais, c'est parce que, à ses yeux, l'ordre surnaturel est commandé par la vertu de charité qui, par sa fonction ordinatrice, embrasse toute l'activité humaine. Mais Albert ne connaît dans l'ordre naturel aucune vertu morale qui jouisse de cet empire universel ; les textes de l'Ethique aristotélicienne sur la tempérance et l'eutrapélie le laissent à mi-chemin sur la voie d'une morale strictement naturelle. Le seuil de celle-ci est résolument franchi par saint Thomas d'Aquin qui, dès son Commentaire sur les Sentences, proclame qu'il n'est aucun acte humain qui ne relève de l'une ou l'autre vertu morale. Du même coup, beaucoup mieux que ses prédécesseurs, saint Thomas pouvait dissocier le problème de la moralité naturelle de celui du mérite surnaturel. Et, dans ses derniers écrits, mettant en plus vive lumière le rôle de la raison dans la moralisation des actes humains, c'est au nom des principes de la raison naturelle qu'il peut nier la possibilité d'actes indifférents *in concreto*.

VIII

Les mouvements premiers de l'appétit sensitif

de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin

LES MOUVEMENTS PREMIERS DE L'APPÉTIT SENSITIF DE PIERRE LOMBARD A SAINT THOMAS D'AQUIN [1]

Parmi les principaux effets du péché originel, les théologiens du moyen âge ont rangé l'ignorance et la concupiscence. A leurs yeux, en effet, la raison théorique s'est trouvée enténébrée par l'erreur et l'ignorance, et la raison pratique a perdu son empire sur l'appétit sensitif.

Mais toute ignorance de la raison, tout mouvement déréglé de l'appétit sensitif sont-ils pour autant des péchés ? On le voit, cette double question rentre sous la rubrique générale du péché de négligence : l'homme est-il coupable du seul fait d'avoir négligé de dissiper son ignorance ; l'homme est-il coupable du seul fait d'avoir négligé de réprimer les mouvements désordonnés de sa sensibilité ? Nous touchons au problème fondamental de la responsabilité humaine ; et il sera utile de pénétrer la mentalité des théologiens du moyen âge concernant une des questions les plus graves de la morale.

Nous étudierons au tome suivant le problème de l'ignorance ; ici nous nous attacherons à la question des mouvements indélibérés, premiers [2], de l'appétit sensitif. Nous saisirons la question au temps où elle se posa *ex professo* devant l'esprit des

1. Les pages suivantes remanient assez profondément notre étude sur *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 6 (1932) 49-173. Nous l'avons enrichie de nouveaux textes inédits : une question de maître G. de *Douai 434*, une question de Guerric de Saint-Quentin, conservée dans *Paris Nat. lat. 15571*, et une question de Guillaume de Méliton, consignée dans *Toulouse 737*.

2. L'expression de *primus motus* se rencontre la première fois, à notre connaissance, chez Roland Bandinelli, un peu avant Pierre Lombard. *Die Sentenzen Rolands*, éd. GIETL, Freiburg. i. B. 1891, 151.

théologiens, c'est-à-dire chez Pierre Lombard ; et nous nous arrêterons à l'époque de saint Thomas d'Aquin [1].

Cette question est double. L'une psychologique : ces mouvements indélibérés sont-ils imputables, et, si on l'affirme, comment peuvent-ils l'être ? Cette question, on le voit, fait abstraction de la bonté ou de la malice morale du mouvement premier ; elle se cantonne dans le domaine de la responsabilité. Mais une seconde question se pose, morale celle-ci : à supposer que ces mouvements soient imputables, pourquoi sont-ils péché ? Ces deux questions sont intimement connexes dans les textes ; et pour ne pas tronquer ceux-ci, nous les traiterons simultanément [2].

Article I. — De Pierre Lombard au Chancelier Philippe

§ 1. — *Pierre Lombard et son école.*

La théorie est commandée, aux XIIe et XIIIe siècles, par l'exposé de Pierre Lombard. Mais celui-ci s'inspire d'un texte de saint Augustin qu'il faut avoir sous les yeux.

Trois facteurs, écrit l'évêque d'Hippone, sont intervenus dans

1. Nous n'avons pas été le premier à aborder historiquement le problème. Dans son étude *Partes animae, norma gravitatis peccati*, dans *Bohoslovia*, 2 (1924), p. 97-117 ; 265-295), M. Landgraf avait montré que, d'après les théologiens du moyen âge, le péché n'est mortel que si la raison intervient, et qu'il n'est que véniel lorsque la sensibilité est seule en jeu. L'auteur devait donc toucher *in obliquo* la question des mouvements premiers de l'appétit sensitif. Notre enquête aborde ce même problème *in recto* et elle utilise d'ailleurs d'assez nombreuses pièces inédites non encore exploitées. — De son côté, le P. Th. Deman O. P., publiait *Le péché de sensualité*, dans les *Mélanges Mandonnet* I, (1930) 265-283. Avant d'exposer la théorie de saint Thomas d'Aquin, le savant auteur rappelait rapidement (p. 268-273) les positions de Prévostin de Crémone, de Guillaume d'Auxerre, du Chancelier Philippe, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de Kildwarby. L'exposé était forcément un peu schématique.

2. A cette question *utrum primi motus sint peccata*, plusieurs théologiens du temps rattachaient cette autre : *utrum primi motus sint prohibiti*, question occasionnée par l'explication du précepte *non concupisces*. La solution a son importance historique, car elle contribua à créer la formule *actus praeter legem* qui servit à définir le péché véniel, en opposition au péché mortel qui seul fut considéré comme *contra legem*. Mais comme la solution négative apportée à cette question n'a, peut-on dire, pas varié depuis Roland Bandinelli (voir *supra*, 493, note 2), nous avons jugé inutile de la traiter ici. Le lecteur qui voudrait étudier la question pourra d'ailleurs s'en rapporter à la première édition de ces pages, *loc. cit.* 51, 54, 55, 57, 60, 63, 73, 75, 96-97, 102, 127-118, 124-126, 130, 153-159.

le péché d'origine : le serpent, la femme et l'homme. Le serpent n'a pas goûté du fruit défendu, mais il l'a offert à la femme ; celle-ci en a mangé et en a présenté à son mari ; lequel à son tour en mangea.

Or, le même processus se reproduit dans le péché personnel. Une union intime relie en nous la raison inférieure, siège de la science, qui s'applique aux intérêts temporels et la raison supérieure, siège de la sagesse, qui s'intéresse aux choses éternelles ; et la première doit être soumise à la seconde, comme la femme à son mari. L'appétit sensitif en nous n'a aucun rapport avec la raison supérieure : le serpent ne s'est pas adressé à Adam. Mais notre raison inférieure voisine avec les facultés animales qu'elle doit faire servir aux fins de la raison supérieure. Or, qu'arrive-t-il ? L'appétit sensitif se présente avec ses appâts à la raison inférieure, comme le serpent à la femme, afin que la raison y trouve ses complaissances. Si la raison inférieure s'y délecte par la seule pensée, mais qu'elle soit empêchée par la raison supérieure de passer à l'acte, l'on dira que le péché reste confiné en elle : la femme n'a-t-elle pas d'abord été seule à manger du fruit défendu ? Mais si ce consentement de la raison inférieure se traduit en volonté ferme de passer à l'acte quand le geste sera possible, c'est qu'à son tour, la raison supérieure, qui devait rejeter l'offre, a cédé, comme le mari a cédé aux sollicitations de sa femme.

La faute morale existe sans doute déjà dans le consentement à la pensée du fruit défendu, mais elle est évidemment beaucoup moindre que dans la détermination de passer à l'acte : le péché de la raison inférieure est beaucoup moins grave que celui de la raison supérieure ; mais des deux péchés nous devons faire pénitence [1].

On le voit, Augustin ne place le péché que dans la raison, et aucunement dans les mouvements de l'appétit sensitif.

Or voici comment Pierre Lombard, reprenant la comparaison augustinienne sur le processus du péché, précise le point

1. Nec sane, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est. Saint Augustin, *De Trinitate*, l. 12, c. 13, PL. 42, 1007-1008.

de vue moral. La volonté ferme, conçue par la raison supérieure, d'accomplir l'acte, source du plaisir défendu, est faute grave. Le consentement au plaisir, où s'arrête la raison inférieure, est faute grave, si ce consentement est prolongé ; mais il ne sera que faute légère, si cette complaisance est vite réprimée. Quant au mouvement désordonné vers le plaisir, qui réside dans le seul appétit sensitif, avant toute intervention de la raison, il ne peut être faute grave, écrit le Lombard, précisément parce qu'il se produit indépendamment de la raison : *Cum (peccatum) in sensuali motu tantum est, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur.* Cependant, il y a là, aux yeux de notre auteur, un péché véniel, si léger soit-il : *Si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum* [1].

Pierre Lombard apporte donc deux précisions à la théorie d'Augustin. Le péché de la raison inférieure peut être grave ou léger, selon la durée du consentement ; et surtout, le mouvement premier est déjà, comme tel, considéré comme faute morale. Ce dernier point, il faut le redire, est étranger à l'exposé d'Augustin. Le Lombard n'a d'ailleurs aucunement appuyé sa théorie, en ce point, sur le texte d'Augustin. Mais tout son exposé est encadré de textes du docteur d'Hippone ; et il arrivera un jour que les plus grands théologiens du XIIIe siècle, trompés par cette mosaïque de textes, mettront sous le patronage d'Augustin la théorie personnelle du maître parisien.

ODON D'OURSCAMP, disciple du Lombard, ne distingue pas entre raison supérieure et inférieure, mais uniquement entre raison et appétit sensitif ; sa doctrine va d'ailleurs dans le même sens que celle de son maître. La volonté, écrit-il, est parfois tellement mauvaise que la raison elle-même consent aux mouvements désordonnés : c'est alors le péché mortel. D'autres fois, la raison n'intervient pas : c'est alors une faute légère. Sans doute chez Adam avant la chute, le mouvement premier ou *propassio* eût été faute grave, parce qu'il avait en lui le pouvoir de le réprimer ; mais chez nous, êtres déchus, ce mouvement n'est pas en notre pouvoir ; aussi bien n'est-il que véniel [2].

1. PETRI LOMBARDI *Libri IV Sententiarum*, éd. QUARACCHI, 1916, l. 2, d. 24, cap. 6-12, 423-425.

2 Voluntas prava quandoque est tanta quod ei acquiescit ratio, et tunc est ipsa peccatum criminale ; cum autem non consentit ratio, veniale est et propassio appellatur. Primi enim motus in nostra potestate non sunt ; tunc consentit ratio quando apud se statuit homo quod, si tempus et locum haberet, velle suum in operam deduceret ... Propassio, titillatio, primarius motus idem sonant. Peccavit Adam propassione, non tamen venialiter, sed criminaliter : habuit enim in potestate sua refrenare motus primarios, nos autem non habemus. Non habebat ille unde surgerent in eo ; nondum enim corrupta fuerat natura ; nos autem habemus ; et ideo venialis est in nobis titillatio, in eo autem fuit criminalis. Voluntati pravae primo consentit sensualitas in nobis et tunc est peccatum veniale, deinde ratio, et tunc est criminale. *Quaestiones magistri* ODONIS SUESSIONENSIS, éd. PITRA, dans *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, t. 2, Paris, 1888, 183-184. Collationné avec *Paris Nat. lat. 3230* f. 171-172.

PIERRE DE POITIERS (peu avant 1175) a sous les yeux le texte même de Pierre Lombard qu'il reproduit ou résume fidèlement, et dont il adopte la solution. Il prend toutefois soin, au préalable, de distinguer deux espèces de « sensualité » : l'une, d'ordre supérieur, par laquelle nous recherchons les choses permises, le boire et le manger ; l'autre, d'ordre inférieur, qui nous incline aux choses illicites, telles la colère, la luxure et dont le premier acte est d'exister en nous *absque omni cogitationis delectatione*. Le mouvement premier de la première espèce de sensualité n'est pas faute ; quant au mouvement premier de la seconde, il ne peut sans doute pas être faute grave, puisqu'il n'est pas en notre plein pouvoir ; mais il n'en est pas moins faute légère ; et pour le prouver, Pierre de Poitiers en appelle à un texte biblique [1].

On dira peut-être : ces mouvements désordonnés existent chez les animaux, et pourtant chez eux ils ne sont point péché ;

1. Sunt autem sensualitatis duae partes, una inferior, altera superior. Inferior pars est motus per quem appetimus illicita, ut irasci, moechari, et iste motus et poena est et culpa est. Superior pars est motus per quem appetimus licita et carni necessaria, ut comedere, bibere ... Dicitur ergo serpens suggerere sine consensu viri et mulieris, quando motus sensualitatis concipit illecebram peccati absque omni cogitationis delectatione ; et talis motus est culpa levissima, quia primi motus non sunt in prima hominis potestate, et per generalem confessionem delentur dicendo *Confiteor*, et a Graecis dicitur *propatheia*, a nobis vero *propassio* ... Quod autem primus motus concupiscentiae peccatum sit, patet per prophetam qui dicit : « Beatus qui tenebit et allidet parvulos suos ad petram » ; parvulos vocat primos motus. Si ergo bonum est allidere eos ad petram, ergo mali sunt ... Ex praedictis patet quod motus concupiscentiae, quamdiu est in sensualitate, veniale peccatum est ; si vero consentiat ratio, mortale peccatum. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri quinque*, l. 2, c. 21, P. L. 211, 1026 B, D ; 1028 C ; 1029 D.

pourquoi le sont-ils chez nous ? C'est que, répond Pierre, l'homme est doué de raison, grâce à laquelle il peut réprimer ces mouvements, et l'animal en est privé [1].

Un pas vient d'être fait dans la doctrine. Jusqu'ici on s'était borné à dire que le mouvement premier n'est que véniel, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir (Odon d'Ourscamp), ou du moins que la raison n'intervient pas (Pierre Lombard). Pierre de Poitiers, en plus, prouve positivement que le mouvement premier est péché, quoique véniel, précisément parce qu'il est en notre pouvoir, et cela parce que la raison pouvait intervenir.

On voit cependant de suite dans quel dilemme on pouvait serrer les théologiens : si le mouvement premier n'est pas en notre pouvoir, comment peut-il être péché, fût-ce un léger péché véniel ; et si, comme on vient de le dire, il est en notre pouvoir, pourquoi n'est-il pas mortel ?

La question dut se poser dans les écoles. Aussi bien, PIERRE DE CAPOUE nous apprend-il, vers la fin du XIIe siècle, que certains théologiens tentaient d'exempter de toute faute certains mouvements de l'appétit sensitif. Mais Pierre de Capoue s'empresse d'ajouter, à la suite de Pierre Lombard et de Pierre de Poitiers qu'il a lus tous deux, que tous les mouvements premiers, sans exception, sont péchés, véniels sans doute ; et à supposer qu'il s'agisse, comme l'avait dit Pierre de Poitiers, des mouvements qui nous portent aux choses illicites.

Il est toutefois embarrassé de répondre à cette objection : les mouvements premiers se rencontrent aussi chez les animaux, et là ils ne sont point péché ; pourquoi le seraient-ils chez l'homme ? Nous avons vu la solution apportée par Pierre de Poitiers ; et il semble bien, à lire le texte de Pierre de Capoue, que celui-ci l'avait sous les yeux ; mais il lui objecte immédiatement : la raison n'a pas à intervenir dans un mouvement premier qui, par définition, est indélibéré. Et l'auteur en est réduit à recourir à la volonté positive de Dieu qui a statué que, chez l'homme, les mouvements premiers seraient péché.

1. Quia homines habent rationem per quam primos motus possunt comprimere, et non bruta animalia, ideo quod non illis imputatur pro peccato, in istis peccatum iudicatur. *Ibid.* 1027 B.

De primis motibus. Post originale agendum esset de actuali peccato ; sed quia omne mortale actuale est ex libero arbitrio, premittendum est de libero arbitrio. Cuius tractatus ut euidentior sit, sciendum quod, cum anima simplicis essentie sit et indiuisibilis, propter uaria tamen officia diuiditur in duas partes ; inferior dicitur sensualitas, superior ratio. Est autem sensualitas uis anime inferior ex qua est motus qui intenditur in sensus corporis et illos exercet et in [*lire* : est] appetitus rerum pertinentium ad corpus. Ratio diuiditur in duas partes ; inferior dicitur scientia que intendit recte ministrationi temporalium, superior intendit diuinis et celestibus rebus et dicitur sapientia. Sensualitas reputatur tamquam serpens, scientia tamquam mulier, sapientia tamquam uir.

Ex sensualitate aliquando surgit motus ad illicita, ita tamen quod non cogitat nec decernit illud facere uel non facere, ut ad irascendum uel fornicandum et huiusmodi ; et talis semper est peccatum, sed ueniale.

Quidam tamen inter hos distinguunt dicentes quod horum quidam sunt primo primi, quibus scilicet nullam prebemus occasionem surgendi sed nobis inuitis surgunt in nobis, et hii non sunt peccata ; alii sunt quasi secundo primi, quibus damus occasionem, ut si quis eat ad choreas causa recreandi et ibi inspiratus alicuius specie surgat in eo primus motus citra cogitationem tamen, et tales sunt uenialia peccata.

Nos dicimus utrosque uenialia, sed forte ultimos grauiora.

Aliquando ex eadem surgit motus ad licita, ut comedendum et huiusmodi ; et iste si non est immoderatus, non est peccatum. Si uero immoderatus, in tantum potest excedere quod est uenialis, in tantum quod est mortalis.

Aliquando uero cogitat quis de tali motu et delectatione que est ad illicita ita tamen quod non decernit faciendum si etiam haberet locum ; et tunc si parum tenetur, talis cogitatio in cogitatione uenialis est ; si diu, quamuis etiam non decernit faciendum ⟨mortalis est⟩, quia uir debuit statim mulierem reprimere ne uagaretur in diutina delectatione et ideo quasi consensit dum non repressit. Si iam decernit faciendum, tunc uir dicitur etiam consentire ; et est maius mortale. Nec dicitur ratio consentire eo quod credat illud esse faciendum, immo semper reclamat et dictat non esse faciendum ; nam illa superior scintilla rationis que sinderesis a Ieronimo uocatur nec etiam in Cayn, immo nec in diabolo potuit extingui ; sed quia per delectationem illam quasi corruptam [*lire* : corrupta] non cohibet eam cum possit, sicut quis diceretur consentire latroni si non cohibet eam [*lire* : eum] cum posset, non quod crederet esse furandum.

Sed si primus motus citra cogitationem est peccatum in homine, cur non et in bruto animali, cum et brutum animal delectetur citra cogitationem, tamen quia non habet liberum arbitrium : delectatur

enim et mouetur brutum animal ad comedendum et huiusmodi, sicut et homo ?

Respondeo, quia caret ratione qua possit reprimere talem motum. Sed et homo tunc non utitur ratione ad reprimendum illum quando est citra cogitationem. Ideo potest dici quod Deus talem instituit naturam hominis ut peccatum esset ei talis motus ; sed non sic bruti animalis ; quia ita posset queri quare ipse coitus in bruto non sit mortale sicut in homine. *Vat. lat. 4304* f. 23rb-23va.

Vers la fin du XIIe siècle, les *Quaestiones Praepositini* qui n'ont d'ailleurs rien de commun avec Prévostin de Crémone [1], ont quelques lignes sur notre matière.

Les mouvements premiers, y lit-on, sont faute morale, mais seulement faute vénielle : il n'y a pas là, en effet, une « volonté rationnelle », mais une espèce de « volonté naturelle ». Ce péché véniel s'appelle *propatheia*, ou *propassio*, et se distingue nettement des deux actes subséquents, la délectation, et le consentement, qui tous deux sont mortels.

Apostolus dicit : « Quod nolo hoc ago », dicens de primo motu concupiscentie, quem lex non uult et non approbat. Non enim lex prohibet primos motus, qui non sunt in nostra potestate. Et auctoritas dicit quod lex nichil precipit uel prohibet quod ab homine fieri non possit.

Ille motus est in homine et est malum in eo. Ergo ex diabolo uel ex homine. Ex diabolo non, quia peccamus multotiens primo motu sine suggestione diaboli. Ex homine non est, quia contra uoluntatem eius surgit et ita non inuenies ex quo sit ille motus malus in homine.

Item. Ille motus est ueniale peccatum ; ergo est malum, dicente Apostolo : « non autem operor illud, sed quod habitat in me peccatum ».

Probo quod non est peccatum ; quia non est uoluntarium, ergo non est peccatum, quia omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est uoluntarium non est peccatum.

Item. Non est ex mala intentione. Et intentio dat nomen operi. Ergo non est malum.

Item. Ex bona arbore tantum bonus fructus. Ergo si primus motus fuit in Paulo, qui erat arbor bona, non fuit in eo malum, sed bonum.

Item. Resistere primis motibus est meritum. Ergo sunt in homine sed bonum.

1. Voir au tome précédent, 50 note 1.

Item. Caro concupiscit aduersus animam et e conuerso. Tantum intenditur anima in concupiscendo bonum quantum in concupiscendo malum. Ergo sunt pares concupiscentie ; et si hoc, ergo est tantum bonus quantum malus, et e conuerso. Ergo est simul bonus et malus.

Item. Queritur utrum primi motus sint ex libero arbitrio.

Ad ultimum quesitum est utrum Adam peccauerit primo motu, et sic uenialiter. Sed pena subsequuta satis ostendit quod mortaliter.

Solutio. Quod primo dictum de motu concupiscentie utrum malum sit, dicimus quod malum est et macula anime talis cum qua non potest aliquis intrare ad uitam ; sed macula uellens (*sic*) non macula corporis, id est uenialis, non mortalis. Et est in homine ex carne uitiosa.

Quod dicitur : non ex uoluntate quia de eo dictum est : « quod nolo hoc ago », dico tamen quod ex uoluntate est primus ; et si tu inuenias quod nolo hoc ago, et ego inuenio e contra concupisco, ergo cum utrumque dicatur, scilicet nolo et concupisco de eodem, distinguendum est : concupisco : naturali quadem uoluntate volo, nolo rationali quadam uoluntate.

Quod quesitum est utrum pares possint esse concupiscentie carnis ad malum et anime ad bonum, dico quod non ; quia si malus est motus, tunc non est lucta, sed uincitur anima et uincit caro ; si bonus, tunc est lucta, sed semper uincit anima.

Item. Quod dictum est : in Adam fuit primus motus, dico quod primus id est antequam nullus, sic uerum ; sed primus et uenialis, falsum est. Sed indigentia latine lingue ponitur unum pro alio. Grecus enim habet proprium nomen quo designatur veniale peccatum, scilicet propatheya et nos uocamus propassionem, etiam reliquos duos motus passiones uocamus consensum et delectationem. Ista enim tria sub uoluntate complectuntur : primus motus est uenialis, alii duo sunt mortales : consensus et delectatio. Et istos prohibet lex ; primum non, nec tamen approbat. *Paris Maz. 1708* f. 240rb-240va.

Autrement important est l'exposé que PRÉVOSTIN DE CRÉMONE fit dans sa *Summa*. L'auteur se demande d'abord si ces mouvements premiers ne sont pas des mouvements de volonté. Un mouvement de l'appétit concupiscible, *vis concupiscendi*, n'est-il pas, par définition, un mouvement de la volonté, *vis volendi* ? Mais, d'autre part, le mouvement premier n'est pas en notre pouvoir : comment pourrait-il être volontaire ? Et Prévostin de répondre : le mouvement premier ne procède ni de la volonté ni d'aucune des autres facultés, mais d'un vice qui les déforme : de la coloère qui vicie l'appétit irascible, de la

concupiscence qui vicie l'appétit concupiscible, de l'erreur qui déforme la raison.

Une seconde question : les mouvements premiers sont-ils péché ? Prévostin connaît, lui aussi, des théologiens estimant que certains mouvements premiers, n'étant pas en notre pouvoir, ne peuvent être péché. Mais il ne peut se résoudre à cette concession : tout mouvement premier, à ses yeux, est faute. Et cela pour deux motifs : le mouvement premier procède d'un vice de notre faculté concupiscible ; et en plus, il conduit au péché : *quia ex vitio surgit, et ad illicitum tendit.*

A celui qui objecterait le texte d'Augustin : *quis peccat in eo quod vitare non potest*, Prévostin répond : Augustin argumente là contre les manichéens qui admettaient deux natures en nous ; l'une bonne, l'autre mauvaise ne pouvant produire que des actes mauvais. Et Augustin de répliquer : si de sa nature l'homme est voué au mal, de quel droit lui imputer celui-ci : *quis peccat in eo quod vitare non potest* ? Mais, poursuit Prévostin, les mouvements premiers ne sont pas dus à la nature de l'homme, mais uniquement au vice qui la déforme.

Un autre texte d'Augustin pourrait faire difficulté : *Si concupiscentia quae praeter nostrae voluntatis legem movetur, absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis*, d'où l'on pourrait conclure que le mouvement premier n'est aucunement péché. Prévostin échappe en disant qu'Augustin parle là d'un mouvement purement naturel qui s'élève en nous, malgré nous, et sans qu'il nous porte à pécher : manifestement ce mouvement n'est aucunement faute morale.

Texte établi d'après *Cambrai 402 (378)* f. 41va-42rb et *Bruges Ville 239* f. 34rb-34vb.

De hiis que aguntur in interiore homine nostro, scilicet de primo motu, delectatione, consensu et de intentione, consequenter querendum est utrum scilicet omnia subiciantur voluntati.

Et primo de primo motu. Circa quem triplex est questio : primo enim utrum sit motus uoluntatis ; secundo utrum sit peccatum ; tertio queritur, posito quod sit peccatum, utrum sit prohibitus.

Quod sit motus uoluntatis sic probatur. Tres sunt uires anime scilicet uis irascibilis, uis concupiscibilis et uis rationalis. Videtur quod primus motus ire surgat ex ui irascibili ; et primus motus concupiscentie ex ui concupiscibili ; ergo surgit ex ui concupiscendi ; sed uis concupiscendi nichil aliud est quam uis uolendi ; ergo surgit ex ui uolendi ; ergo surgit ex uoluntate ; ergo est motus uoluntatis.

Contra. Non est in potestate nostra primus motus ; ergo non est motus uoluntatis.

Item. Apostolus : « quod nolo hoc ago », loquens ibi de primo motu. Ergo non est motus uoluntatis.

Ad hoc dicimus quod motus ille non surgit ex aliqua illarum uirium anime sed potius ex uitio deformante uim. Quelibet enim uis habet uitium eam deformans : uis irascibilis habet uitium quod dicitur ira seu irascibilitas ; uis concupiscibilis habet uitium quod dicitur concupiscentia seu concupiscibilitas ; unde Augustinus : « est in nobis concupiscentia que non permittenda regnare, ex qua surgunt actuales concupiscentie » ; uim rationalem uitiat error seu ignorantia.

Secundo queritur utrum primus motus sit peccatum.

Quod sic probatur. Apostolus dicit : « Quod odi malum illud facio ». Ille motus malum est ; ergo est culpa uel pena tantum. Si dicat quod pena ; ergo a deo est uel uitium est ; si culpa : ergo est peccatum.

Item. Iste motus est illicitus ; ergo est peccatum.

Item. Auctoritas dicit : « Irascimini et nolite peccare » ; id est si motus animi surgat qui est in nostra potestate, non consentiat ei ratio : uenialis enim est ira que non ducitur ad effectum.

Item. « Irascimini et nolite peccare ». Hoc idem dicit Apostolus : « Sol non occidat super iracundiam uestram ». Quibus uerbis innuit quod peccatum sit omnino uel etiam leuiter irasci. Ergo primus motus qui in potestate nostra non est peccatum est. Eadem ratione et concupiscentia.

Contra. Ille motus non est in potestate nostra ; ergo non est peccatum. Dicit enim Augustinus : « Quis peccat in eo quod uitare non potest ? » Quasi diceret : nullus.

Item. Augustinus : « Si concupiscentia que preter nostre uoluntatis legem mouetur, absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis ». Ergo non est peccatum.

Ad hoc respondent quidam distinguentes inter motum primo primum et motum secundo primum. Motus primo primus est qui non est in potestate nostra, et ille non est peccatum ; motus secundo primus est qui primo occurrit post illum, et ille in potestate nostra est, et est peccatum.

Sed nescirem respondere ad hoc argumentum : tu scis quod illicitum sit tibi sic moueri, quia motus primo primus illicitus est, et sic moueris, ergo peccas.

Item. Ille motus malum est : dicit enim Apostolus : « Quod odi malum illud facio ». Sed illud malum non est culpa, ergo est pena

tantum ; debuit ergo dicere Apostolus : Quod odi malum, illud patior et illud non facio.

Item. Si tantum pena est et a Deo inflicta, ergo Deo placet iste motus. Ergo potius debuit Apostolus illud malum eligere quam odire.

Dicimus ergo quod primo primus peccatum est quia ex uitio surgit et ad illicitum tendit.

Si fiat argumentum : non est in potestate nostra, ergo non est peccatum ; tu infer : ergo non est illicitus.

Quod uero dicit Augustinus : quis peccat in eo etc., dicimus quod Augustinus ibi loquebatur contra Manicheum qui duas naturas constituit in homine, unam bonam que est a principe lucis, unam malam que est a principe tenebrarum et secundum illam homo non poterat non peccare. Ad hoc dicit Augustinus quod si hoc esset, non esset homini imputandum, dicens : quis peccat in eo quod uitare non potest ? de natura subintellige quasi si esset ex natura hominis quod malum uitare non posset, ei imputandum non esset ; sed quod homo primo motu mouetur, non est nature sed uitii.

Quod dicit : Si concupiscentia etc., dicimus quod Augustinus ibi non loquitur de motu illicito, sed de motu genitalium qui omnino contra uoluntatem hominis est. Sepe enim est quod contra uoluntatem hominis mouentur genitalia, ipse vero non mouetur ad aliquid illicitum ; et inde loquitur sepe Augustinus e conuerso.

Les *Quaestiones* d'ÉTIENNE LANGTON présentent plusieurs exposés au sujet des mouvements premiers.

En un sens large, lit-on dans un premier exposé, on peut parler de mouvements premiers dans la faculté rationnelle, dans l'appétit irascible, et dans l'appétit concupiscible en tant qu'ils se portent vers les biens temporels. Pourquoi ces mouvements surgissent-ils en nous, indépendamment de l'empire de la raison ? C'est que, chez nous, ces trois facultés ont été corrompues par la faute originelle.

Mais en son sens strict, le mouvement se dit de celui qui naît de la concupiscence charnelle. Or, ainsi envisagé, le mouvement premier est péché ; et il l'est, parce qu'il constitue un danger d'acte gravement défendu, à savoir de consentir à ce mouvement. Il n'est toutefois pas faute grave, comme le serait le mouvement provoqué par un acte antérieur de volonté délibérée, ou un consentement ultérieur donné par cette même volonté ; par définition, le mouvement premier n'est jamais commandé par la raison ou dirigé par elle vers une fin ou une action ; il ne peut donc être que véniel.

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 16.385* f. 87rb-87vb, *Arras 394* (ancien 965) f. 144ra-144vb et *Vat. lat. 4297* f. 84rb-84vb.

Primus motus proprie et stricte dicitur motus concupiscentie carnalis ; et ille est peccatum. Unde « habeo legem in membris meis legi mentis mee repugnantem et captiuantem in lege peccati » : hic est fomes peccati unde nascitur primus motus et surgit uelit nolit homo ; unde : « quod nolo hoc ago ».

Large dicitur primus motus etiam ille qui nascitur ex ui irascibili uel ex concupiscibili ad concupiscenda temporalia.

Causa autem quare primus motus surgat in homine ⟨est⟩ quia tres uires anime secundum quas uires est omnis motus, corrupte sunt. Causa uero quare primus motus sit peccatum est quia intendit ad opus mortale ; et ideo primus motus in bruto non est peccatum, quia non progreditur in peccatum actuale.

Item. Cum aliquanta mora facit cogitationem mortalem, cum dicitur tenetur reprimere motum ante terminum, id est reluctari, uerum est nec importat omissionem si non reluctetur in ultimo instanti ; tenetur reprimere, id est auferre motum, et sic reprimitur quando non est, sicut peccatum dimittitur quando non est. In primo sensu tenetur ; sed non potest reprimere in ultimo instanti ; et tenetur tunc ad impossibile, quia tenetur tunc resistere illi motui, et tunc non potest resistere, quia tunc est mortale. Quod autem dicitur quod nemo tenetur ad impossibile, ad genus referendum est, non ad singulare aliquod : in quolibet enim peccante mortaliter, uerum est quod tenetur ad impossibile, quia quando peccat, impossibile est ipsum tunc non peccare et tenetur tamen non peccare. Similiter in hoc instanti tenetur iste penitere, et impossibile est in hoc penitere, quia tunc non penitet.

Item. Si quis consentit primo motui peccat mortaliter. Eadem ratione, cum ueniale sit nomen ad dicendum falsum, et consentit in hoc, est mortale ; ergo uelle dicere falsum est mortale.

Responsio. Consensus in primum motum est mortale peccatum, sicut consensus in actum in quem tendit primus motus est mortale. Motus autem de dicendo falsum est ueniale, et consentire in motum est ueniale, et consentire in actum in quem tendit motus est ueniale. Et hec differentia, quia actus iste uel dicere falsum est ueniale, et ideo consensus in illum est uenialis, sed actus in quem tendit primus motus est mortalis, et ideo consensus in illum est mortalis.

Item. Consensus sequens primum motum est mortalis ; eadem ratione consensus preueniens uel comitans primum motum est mortalis, ut si quis procurat ut in eo surgat primus motus : iste consentit in primum motum antequam sit et statim ex quo est, et primus motus est mortale peccatum.

Contra. Nunquam ordinatur primus motus per rationem nec dirigitur in finem aliquem uel opus ; non ergo mortalis.

Item. Procurare ut surgat est mortale ; ergo ipse, cum surgit, est mortalis ; quia radix eius est mortalis, et ita quidquid est ex radice est mortale.

Contra. Eadem ratione, cum occasione boni operis et meritorii surgat in homine bonus motus, ille est meritorius ; quod falsum est, quia adhuc non consentit liberum arbitrium.

Item. Eadem ratione, si ideo primus motus est mortalis quia nascitur ex actu mortali, eadem ratione si actus meritorius, et primus motus meritorius.

Contra. Meritorium est cognoscere uxorem causa prolis procreande, et tamen primus motus quo mouetur ad cognoscendum non est meritorius.

Item contra. Quia iste interest spectaculis, nascitur in eo primus motus, et interesse spectaculis est mortale. Ergo et primus motus, et ita omnis motus ueniens occasione mortalis est mortalis.

Responsio. Quidam dicunt hoc et de motu primo procurato et de huiusmodi. Nos autem dicimus quod siue procuretur siue non, uenialis est, dummodo sit primus. Et aliud est de consensu sequente primum motum qui facit primum motum cui consentit mortalem ; non dico primum : in primum enim motum impossibile est consentiri, sed in aliquem post primum. Aliud de consensu precedente primum, ut quando procuratur. Consensus enim subsequens excipit motum precedentem et ordinat eum iuxta aliquem finem, et ideo quia excipitur a ratione mortalis est. Motus autem sequens consensum non excipitur a ratione quia non dirigitur in finem nec ordinatur a ratione.

Sed obicitur secundum theologos qui dicunt quod furiosus peccat mortaliter et hoc quia per culpam suam incidit in furorem ; eadem ratione qui procurat primum motum.

Responsio. Non est simile. Licet enim furiosus, cum peccat, non ordinet factum suum per rationem, potuit tamen a ratione excipi et ordinari, et ideo peccatum mortale est ; et reuera excipitur a ratione in furioso errante, non corrigente.

Item. Nota quod, sicut secundum uim concupiscibilem et irascibilem nascuntur primi motus, sic et secundum rationem, quod cuilibet in seipso facile est videre, qui uitari non possunt, et hoc quia ratio corrupta, sicut et alie uires.

Item. Nullus motus ire surgeret uel caderet in Adam, si non peccasset. Omnis enim motus ire siue per uitium siue per zelum cum perturbatione est ; et non caderet in ipsum perturbatio nisi prius peccasset.

Item. Veniale fit mortale per placentiam ; eadem ratione mortale fit ueniale per disciplicentiam.

Responsio. Si agitur de reatibus, utrumque falsum ; si de actionibus, utrumque uerum est.

Et voici un deuxième exposé qui n'a d'ailleurs de commun avec le précédent que la solution générale. L'auteur rapporte, comme Prévostin, la théorie qui exemptait de toute faute certains mouvements premiers ; mais, à son tour, il maintient que tout mouvement premier est péché. La preuve toutefois est différente : tout mouvement a une certaine durée, et donc un commencement et une fin ; l'homme peut le refréner avant qu'il ne s'achève.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas injuste d'imputer à quelqu'un des mouvements qui naissent en lui malgré lui ? — Il n'y a à aucune injustice ; car l'homme lui-même — lisez : l'humanité en Adam — s'est mis de lui-même dans la nécessité de les subir. Si un serviteur se jette dans un puits de sorte qu'il ne peut accomplir une tâche imposée par le maître, n'est-il pas responsable de ne pas remplir ce devoir ? Et si l'on objecte que c'est Adam seul qui s'est mis dans cette nécessité, l'auteur se contente de répondre : la cause en est chez nous aussi, à savoir notre chair corrompue.

On dira peut-être : pourquoi l'homme est-il responsable de tels mouvements, tandis que l'animal ne l'est pas ? Et l'auteur de répondre : celui qui peut pécher véniellement peut aussi pécher mortellement ; si donc vous admettiez que les mouvements premiers sont faute vénielle chez l'animal, vous devriez admettre aussi que l'animal peut pécher mortellement.

L'auteur a cependant soin de restreindre sa thèse aux seuls mouvements de la concupiscence charnelle. Le mouvement premier qui nous porte à manger n'est pas péché, celui qui nous porte à la luxure est péché. C'est que la faculté nutritive n'a été que « corrompue » par le péché, tandis que la puissance génératrice en a été « infectée ».

Texte établi d'après *Paris Nat. lat. 14556*, f. 224v-225, *Cambridge St. John's College 57*, f. 240r-240va et *Chartres 430*, f. 84rb-84va.

De primis motibus. Duplex est opinio de primis motibus. Quidam sic distinguunt : primorum motuum alius est primo primus motus, alius secundo primus. De primo primis dicunt quod non sunt peccata ; de secundo primis dicunt quod sunt peccata, quia eis potest resisti.

Sed contra. A simili probatur quod primo primi sunt peccata, quia primo primus est compositus et habet principium et finem ;

sed in medio motus potest homo resistere ne ulterius procedat ; ergo cum non resistit erit peccatum ; et ita probatur quod quilibet primo primus est peccatum ; ad luxuriam dico.

Quod concedimus.

Sed contra. Augustinus dicit : « Quis peccat in eo quod uitare non potest » ?

Sed loquitur in tali casu contra Manicheum scilicet qui dixit duas naturas esse in homine : unam a principe tenebrarum ex qua necesse est homini peccare ; aliam a Deo ex qua semper homo facit bonum. Et contra eum loquitur illa auctoritas.

Item. Iniquum uidetur ex quo homo non potest uitare primos motus quin surgant in eo, quod sint peccata.

Responsio. Non ; quia ipse homo iniecit se in talem necessitatem, sicut ille qui iniecit se in puteum sponte ita quod non potest facere preceptum domini nisi per funem extrahatur, nonne culpandus est si preceptum domini non faciat ? Utique, quia iniecit se in talem necessitatem. Si obiciatur quod in solo Adam fuit causa quia ipse inclusit nos ; immo etiam in nobis est causa traducta corruptio.

Item. Ex quo in bruto animali primus motus non est peccatum, quare non a simili in homine, cum non surgat a ratione nec regatur a ratione in homine sicut et in bruto ?

Respondeo. Si esset ueniale in bruto, oporteret quod posset esse mortale. Quicumque enim potest peccare uenialiter, et mortaliter. Homo autem potest peccare uenialiter et mortaliter.

Item. Quomodo est quod ex misericordia datur fomes peccati ad exercitium, cum non possit moueri primo motu sine peccato ?

Respondeo. Sicut ex misericordia Dei fit quod permittit predestinatum peccare mortaliter, ergo multo fortius potest esse ex misericordia Dei quod permittit eum peccare uenialiter, cum predestinatis omnia cooperentur in bonum. Ex misericordia enim permittit Deus parum uexari ut multum adquirat, sicut pater permitteret filium in bello graues ictus sustinere propter magnam hereditatem consequendam.

Item. Quilibet primus motus ad luxuriam est peccatum. Iste ergo mouetur in uxorem primo motu ; numquid ille motus est peccatum, cum actus sit meritorius ? Quod uidetur. Quia nonne idem motus esset peccatum, si moueretur in aliam ? A simili et hic, cum primus non discernat utrum sit eius uxor uel alterius.

Respondeo. Primus motus in uxorem propriam peccatum est ratione dicta in opponendo, quia inordinatus est ; sed ratione aduenientе ordinatur motus inchoatus, unde fit meritotius. Unde Glosa in epistola Pauli ad Corinthios : Coniugium non tam sanis preceptum est quam infirmis ad medicinam et ita est meritorius coitus et ad medicinam hiis qui eum attendunt ; sed illis qui expectant uoluptatem et non medicinam, secus est.

Item. Noe non maledixit Cham sed Chanaan. Notum est quod

illud legitur in genesi ; et super illum locum dicit Glosa : Non maledixit Deus primis motibus, sed motibus qui a primis procedunt. Ergo primi motus non sunt peccata.

Item. Super illum locum distinguit Ieronimus quatuor generationes : prima est cogitatio, secunda conceptio rei agenda, tertia productio rei concepte in actum, quarta consuetudo.

Alii aliter distinguunt : prima generatio est primus motus ; secunda delectatio non morosa ; et ista sunt uenialia ; tertia delectatio cum consensu, siue sit morosa siue non ; ista duo ⟨sunt⟩ mortalia. Ergo delectatio aut placet aut displicet. Si placet, ergo consentit ; ergo non est citra consensum. Si displicet, ergo reprimit ; si reprimit, ergo meretur ; non ergo delectatio citra consensum est mortalis.

Solutio. Distinguitur duplex consensus : consensus ad agendum et consensus ad delectandum, et illud intelligendum est de delectatione citra consensum ad agendum.

Item. Nota quod magister Gilebertus distinguebat inter primos motus sic : primorum motuum alius est primo primitiuus, nobis et brutis ⟨communis⟩, sed in nobis est perspicacior quam in brutis ; uel non possumus uinci per repressionem primorum motuum, brutum non. Item, primo primitiuus est ad illecebram, secundo primitiuus est in illecebra ; primus in quem, secundus in quo ; primus initians, secundus initians initiatus.

Item. Ex quo primus motus ad luxuriam est peccatum, quare non a simili primus motus ad comedendum ? A simili, ad timendum mortem ? Quod falsum est, quia talis timor fuit in Christo.

Respondeo. Vis concupiscibilis infecta est secundum quod operatur in coitu ; et ex illa est peccatum originale ; non autem infecta est secundum quod operatur in comestione, sed corrupta. Et ideo primus motus ad comedendum non est peccatum, cum tamen primus motus ad coeundum sit peccatum.

Item. Si Adam stetisset, nichilominus uellet comedere, quia teneretur etiam comedere ; uellet etiam gignere ; et ideo uelle comedere uel moueri ad comedendum primo motu non est peccatum, nec uelle gignere est peccatum.

Sed pruritus est peccatum, qui est primus motus. Ille enim pruritus non fuisset in Adam si ipse perstitisset.

Item. « Irascimini et nolite peccare ». Glosa : « Quod necessitatis est permittit, id est non prohibet ; quod culpe est, scilicet mortalis supple, prohibet ». Ac si diceret : permittit primos motus, id est non prohibet. Sed quare non sunt prohibiti ? Quia licet non obseruaretur prohibitio in presenti, sed in furuto tamen poterit obseruari, quando nullus primus motus erit. Sicut hoc preceptum : Diliges Dominum Deum tuum etc., datum est non ad hoc ut obseruetur in presenti, sed in futuro ; quare non a simili ibi prohibitio data est, licet non obseruaretur in presenti, posset tamen obseruari in futuro ?

Responsio. Prohibitio datur respectu cuiuslibet temporis, sicut

cum dico : ne facias hoc, sed sufficit quod preceptum sit obseruatum in aliquo tempore.

Item. Iste qui per medicinam procurat primos motus : primi motus qui surgunt in eo mediante tali procuratione, sunt peccata mortalia.

Item. Deus ex iustitia sua posset dampnare istum eternaliter pro peccato ueniali. Quod sic probo : quia si Adam peccasset uenialiter in primo statu, nonne de iustitia posset dampnare illum ? Quare non a simili et hic ? Et si hoc, ex misericordia est quod non dampnat. Sed iste habet uirtutes et decedit in illis. Ergo ex iustitia saluat istum ; non ergo ex iustitia posset dampnare.

Item. Misericordia Dei exigit ut in equa proportione habito respectu ad peccata, remittatur de pena ; et ex equo ex misericordia tota pena eterna remittitur huic ueniali ; quare non a simili huic mortali, cum proportionate sint remissiones et tota pena eterna hic remittitur, a simili et ibi.

Respondeo. Deus de iustitia sua non posset dampnare istum pro peccato ueniali. Cum enim ex condigno meruerit uitam eternam, ex iustitia mera saluatur, nichilominus tamen ex misericordia. Iustitia enim misericordiam non excludit, sicut nec gratia merita, cum dico quod iste ex meritis habet uitam eternam.

Item. Ita est quod, si primus motus duret usque ad a, erit peccatum mortale. In quolibet instanti ante a, tenetur reprimere et non reprimit ; ergo peccat mortaliter ante a.

Non ualet ; quia non tenetur reprimere in aliquo instanti. Similiter monachus tenetur non pertransire hoc spatium ; nulla tamen pertransitio erit ei peccatum mortale, ut in sequenti questione habetur.

Une troisième rédaction pose en outre cette question : si le premier mouvement au mal est péché, ne faut-il pas dire *a pari* que le premier mouvement au bien est méritoire ? Non, répond l'auteur ; pour qu'un acte soit méritoire, il faut un acte de discernement, lequel implique la grâce et l'intervention du libre arbitre. Un mouvement premier, nous portât-il vers le bien, ne peut donc être méritoire, puisqu'il est indépendant du libre arbitre. Au contraire, pour qu'un acte soit peccamineux, cette discrétion n'est pas requise, puisque tout péché implique une erreur ou une ignorance ; une seule chose suffit : un objet mauvais en lui-même ; l'intention bonne qui pourrait s'y greffer n'y peut rien.

De primis motibus. Cum primi motus non sint in potestate nostra, quare dicuntur esse peccata, maxime cum dicat auctoritas : « Nemo peccat in eo quod uitare non potest ».

Resp. Quia homo iniecit se in talem necessitatem. Et est simile : ecce alicui preceptum est a domino suo ut faciat aliquid, et ipse sponte proicit se in puteum, et ita efficitur impotens facere quod ei preceptum est ; iste non excusatur ex eo quod non facit quod ei preceptum est, quia intulit se in illam necessitatem. Eodem modo nec necessitas qua primi motus surgunt in nobis uelimus nolimus excusat nos quominus sint peccata.

Sed forte dicet quis quod Adam intrusit nos in hanc necessitatem, non nos.

Resp. Immo in nobis est causa illius necessitatis, quia caro nostra corrupta est in Adam et ab eo per corruptionem inducta ita quod corruptio in nobis est, non solum in Adam, ex qua necessitate est nos moueri.

Item. Cum pronior sit Deus ad remunerandum quam ad condempnandum et imputat primos motus ad peccatum, quare non eodem modo ad meritum ?

Resp. Quia primi motus non subsunt libero arbitrio ; et ad hoc quod aliquis mereatur oportet quod concurrat liberum arbitrium cum gratia.

Item. Cum oportet liberum arbitrium semper preuenire meritum per motum, quare non eodem modo demeritum ?

Resp. Ad hoc quod aliquis mereatur oportet quod ibi sit discretio. Discretio autem ex gratia est, et ad hoc quod ibi sit discretio oportet quod ibi sit motus liberi arbitrii. Ergo ad hoc quod meritum sit, exiguntur ista tria : discretio, gratia et motus liberi arbitrii ; et ideo liberum arbitrium semper habet precedere. In demerito autem non exigitur discretio : nichil est enim in peccato propter quod exigatur ; immo peccatum cum errore siue ignorantia est ; et ideo differentia est. Preterea genus peccati facit demeritum sine omni intentione, ut licet putet se iste bene facere quod cognoscat alienam ut suscitet prolem, inde genus mali facit quod peccet, sed genus homini [*lire* : boni] non facit meritum nisi assit discretio.

Item. Quia liberum arbitrium non eliciebat motum sensualitatis in Christo, ideo non fuit meritorius : hoc enim exigitur ad hoc quod aliquid sit meritorium quod eliciatur ex libero arbitrio ; ergo passio licet non subsit libero arbitrio potest esse demeritoria, ut si aliquis moriatur propter heresim et malit mori quam heresim relinquere ; cum causa passionis non sit in homine, non est homini demeritoria, cum id quod est demeritorium oporteat quod sit ad homine et licet homo affligat se ex uana gloria uel ypocrisi et ita causa passionis sit ab eo, non tamen est meritoria, quia si illa esset, alia posset esse demeritoria cum fuit eiusdem speciei specialissime.

Item. Quidam qui desiderat quod primi motus ad luxuriam surgant : si primus est in eo peccatum mortale propter desiderium et uoluntatem precedentem, ergo eadem ratione motus sensualitatis in Christo fuit meritorius propter uoluntatem rationis precedentem

et approbantem ; aut pronior est Deus ad condempnandum quam ad remunerandum. Vel sic. Si motus sensualitatis non fuit in Christo meritorius ; ergo nec primus est in isto peccatum mortale propter precedens desiderium. Si dicit quod precedens desiderium non facit primum motum mortalem, contra : uideo quod intentio precedens facit dationem elemosine esse meritoriam. Non enim oportet quod ad hoc quod actio elemosine sit meritoria quod semper referat ad Deum in actu ; ergo eadem ratione uoluntas precedens facit primum motum demeritorium et mortalem, cum minor obseruantia sit in demerito quam in merito.

Item. Nichil est adeo ueniale quod non fiat mortale dum placet ; cum ergo delectatio etiam citra consensum facit peccatum mortale quod alias esset ueniale ; a simili primus motus est mortalis propter desiderium precedens.

Item. Non oportet quod meritum comitetur uoluntas ; ergo a simili non oportet quod demeritum comitetur uoluntas.

Item. Cum comestio assiatorum et piparatorum [*lire* : assatorum et piperatorum] sit causa quare primus motus sit peccatum, eadem ratione interesse spectaculo cum prouocet motum concupiscentie est ei mortale qui interest spectaculo cum sint procurati per hoc quod interest ; et ita nullus motus potest esse ei ueniale.

Item. Iste procurat per aliquam comestionem ut surgat in eo primus motus ad cognoscendum uxorem ut [*lire* : uel] multum refrigeret se ne oporteat eum amplius se refrigerare, eritne talis motus procuratus peccatum mortale ?

Contra. Ipsum opus non est mortale, nec delectatio in opere ; ergo multo minus primus motus ad opus.

Item. Ex quo primus motus procuratus est peccatum mortale, ergo a simili, cum nullo modo meliori possit fieri procuratio quam per liberum arbitrium, iste qui ex libero arbitrio dicit mendacium, peccat mortaliter.

Item. Procuratio est causa quare primus motus est mortalis ; ergo cum procurem ut mouear primo motu ad dandam elemosinam, ille motus erit meritorius ; alioquin pronior est Deus a condempnandum quam ad remunerandum.

Si dicatur quod primus motus procuratus non est peccatum mortale, contra : non est adeo ueniale quod non possit fieri mortale per circumstantiam, ergo istud non est generale, uel primus motus potest esse mortalis ; sed non est aliqua circumstantia ratione cuius possit dici mortalis quam ratione istius ; ergo ista facit illum mortalem, uel nulla.

Item. Adam procurauit omnes motus suos malos. Ergo nullus in eo erat uenialis, sed omnes mortales.

Resp. Primus motus procuratus est venialis, nec unquam erit mortalis donec uoluntas rationis ei consentiat.

Sed ex quo liberum arbitrium elicit uerbum ociosum, quare non est peccatum mortale ?

Resp. Liberum arbitrium non facit peccatum mortale sed delectatio ; et ideo non semper est mortale, nisi tanta sit delectatio quod faciat mortale ; et dicimus quod uoluntas precedens non facit peccatum mortale. *Cambride St. John's Coll. 57* f. 231rb-231va [1].

GODEFROID DE POITIERS a sous les yeux la *Summa* de Prévostin de Crémone et lui emprunte plusieurs solutions ; mais il suit surtout le texte d'Étienne Langton, son « maître », consigné dans *Paris Nat. lat. 14.556*. Il en reproduit d'ailleurs fidèlement la doctrine qu'il expose en ces termes : *Primi motus peccata sunt, motus dico uis concupiscibilis secundum illam partem sui circa quam attenditur propagatio.*

Il corrige toutefois Étienne Langton en un point. Pour prouver que le mouvement premier n'est pas péché chez l'animal, il reproduit la réponse de son « maître », mais il préfère répondre dans le sens de Pierre de Poitiers : l'homme, contrairement à l'animal, est doué de la raison : sans doute, l'homme ne peut empêcher que tout mouvement se lève en lui ; mais, grâce à sa raison, il peut empêcher chaque mouvement en particulier.

A la suite de son « maître », Godefroid de Poitiers répète, à maintes reprises, que seul est péché véniel le mouvement premier de la concupiscence charnelle, *fomes*. Et l'on en connaît la raison : tandis que la faculté nutritive n'a été que corrompue, la puissance générative a été infectée [2].

Texte établi d'après *Avranches Bibl. comm. 2955* (*ancien 121*), f. 40^{r}-40^{v}, *Paris Nat. lat. 15.747*, f. 32^{r}-32^{v} et *Bruges Ville 220* f. 26vb-27^{v} ; mss du XIIIe s.

De primis motibus dicunt quidam quod sunt quidam primo primi et illi non sunt peccata cum non possit eis resisti, alii secundo primi sunt et illi sunt peccata.

1. Une reportation, incorrecte d'ailleurs, de cette troisième rédaction est conservée dans *Chartres 430* f. 87rb, mais elle n'ajoute aucun élément nouveau.

2. Fomes non attenditur nisi secundum uim concupiscibilem que sola infecta et corrupta. Alie tantum sunt corrupte quia naturalia corrupta sunt per peccatum. *Paris Nat. lat. 15.747* f. 31va. — Vis autem concupiscibilis ideo est infecta et corrupta, quia illa primo peccauit, et sic aliud est infectio, aliud corruptio, sicut patet de illo qui cecidit super lutosum lapidem. *Ibid.* f. 32va. — Vis concupiscibilis infecta est quantum ad uim generatiuam ; quare non potest esse quim primus motus ad coitum sit peccatum ; sed non est facta quantum ad superiorem partem ; et ita appetitus ad comedendum non est peccatum. *Ibid.* f. 49va. Item f. 37vb.

Contra eos sic. Primus motus est compositus ; in medio possem ei resistere nec ultra procedere ; ergo possem resistere primo motui. Ergo hoc non est causa quare hic non sit peccatum.

Item. Apostolus : « Quod nolo malum hocago » ; ergo nolens agebat malum. Aut malum culpe aut malum pene. Si pene, potius deberet dicere : quod nolo malum, hoc patior. Si culpe, ergo nolens peccabat. Ergo peccabat primis motibus.

Alii dicunt quibus assentimus quod primi motus peccata sunt, motus dico uis concupiscibilis secundum illam partem circa quam attenditur propagatio.

Sed contra. Dicit Augustinus : « Quis peccat in hoc quod vitare non potest ». Et iterum : « Si concupiscentia preter uoluntatem non est peccatum in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis ». Ergo cum primi motus sint sine consensu, non sunt peccata.

Item. Ieronimus dicit quod Dominus non maledixit Cham sed Chanaam quia non maledixit primis motibus, sed motibus qui sunt ex primis. Ergo primi motus non sunt maledicti ; ergo non sunt peccata.

Dicimus quod Augustinus loquebatur contra Manicheum qui dicebat quod homo unam partem habebat a Deo, aliam a diabolo secundum quam partem non poterat homo non peccare uel uitare peccatum. Ad hoc referebat Augustinus hoc quod dicebat, scilicet : Quis peccat in hoc, etc.

Ad aliud dicimus quod concupiscentiam appellat ibi non motum uis concupiscibilis, sed genitalium que sepe mouentur homine nesciente, et tales motus proculdubio peccata non sunt.

Aliud sic exponimus : Non maledixit, id est maledictioni propter illos hominem non astrinxit uel maledictioni non deputauit. Maledictio enim tantum debetur mortali et non ueniali.

Sed iterum queritur : Cum uelimus nolimus surgant in nobis tales motus et resistere non possimus, quare nobis imputantur ?

Solutio. Quia si aliquis in talem necessitatem se poneret quod domino suo seruire non posset, de iure ei imputatur. Adam se ingessit in talem necessitatem quod primos motus uitare non potuit et nos illam necessitatem ab illo contraximus, et ideo imputantur nobis primi motus.

Sed queritur : Cum bruta non peccent primis motibus, quare nos illis peccamus, cum per rationem eis resistere nequeamus ?

Dicit Magister quod nullus potest peccare uenialiter nisi possit peccare mortaliter. Cum ergo brutum non possit peccare mortaliter, non potest peccare venialiter.

Aliter possumus dicere : homo ex ratione cuilibet primo motui potest resistere, et licet non possit facere ne primus motus surgat, tamen de quolibet primo potest facere ne ille surgat. Quare quicumque surgit iuste ei imputatur. Sicut si deberem tibi unum de decem nummis, de quolibet decem possem facere ne tibi unum redderem, non tamen facere possem quin tibi unum redderem.

Et sic solutum est ad primam auctoritatem Augustini et ad utramque istarum questionum.

Sed queritur quomodo ex misericordia Dei est quod fomes sit in homine cum, illo assistente, non possit homo non peccare ?

Dicimus quod etiam Deus permittit predestinatum peccare mortaliter ex sua misericordia, sciens quod omnia cooperantur ei in bonum ; multo magis ex misericordia est quod permittit eum peccare uenialiter ut sic homo cognoscat quod per se subsistere non possit et sic Deo magis inhereat.

On l'aura remarqué : avec Prévostin de Crémone et l'école d'Étienne Langton, la théorie s'est renforcée d'une nouvelle preuve. On n'oublie pas de rappeler que la raison aurait pu réprimer le mouvement premier (Étienne Langton, Godefroid de Poitiers), mais une autre considération se fait jour. Utilisant la distinction de Pierre de Poitiers sur les deux parties de l'appétit sensitif, on insiste sur l'infection de la partie inférieure, instrument de la génération : la concupiscence est mauvaise, car elle vient de la faute originelle, et elle conduit au mal : ce sont les termes mêmes de Prévostin de Crémone ; la théorie fut chère à Étienne Langton, et Godefroid de Poitiers y revient à satiété.

§ 2. — *L'école de Gilbert de la Porrée.*

Une note, qui n'était sans doute que marginale à l'origine, des *Quaestiones* d'Étienne Langton, consignée dans *Paris Nat. lat. 14.556*, nous apprend que GILBERT DE LA PORRÉE distinguait les mouvements en *primo primitivi* et en *secundo primitivi* [1] pour exempter, sans doute, de toute faute certains mouvements premiers.

La théorie du Lombard contredisait d'ailleurs trop violemment une thèse chère à Abélard pour ne pas provoquer de réplique au sein des cercles d'allure philosophique. Le désir naturel, avait écrit le philosophe du Pallet, n'est pas faute, mais uniquement le consentement à ce désir ; car la faute est uniquement dans la volonté de mal faire [2]. Comment, dans une telle

1. Voir *supra*, 509 *lin.* 69.
2. Qui ait : « Post concupiscentias tuas non eas », et « A voluntate tua averte-

conception, admettre la moindre culpabilité dans un mouvement indélibéré vers le mal ?

C'est chez SIMON DE TOURNAI que nous avons rencontré le premier exposé contredisant celui de Pierre Lombard. Simon revient à plusieurs reprises sur la question dans ses *Disputationes* ; et de l'ensemble des textes, on peut dégager la doctrine suivante.

Trois cas sont supposés. D'abord le mouvement déréglé se lève dans l'appétit sensitif, *titillatio carnis*, semblable à celui qu'on rencontre chez l'animal : ce mouvement est appelé *primus primitivus*. Un second mouvemant peut suivre, *secundus post primitivum* : l'homme se délecte dans le plaisir inhérent au mouvement déréglé, sans toutefois vouloir faire l'acte qui le procure. Enfin, le consentement, c'est-à-dire la volonté de faire l'acte même, peut venir clore la série. Le premier mouvement est *citra delectationem* ; le second est *delectatio citra consensum*, le dernier, le *consensus*. On le voit, Simon jusqu'ici ne fait que reprendre la division tripartite du Lombard.

Mais voici qu'il s'en sépare, quand il s'agit d'apprécier la moralité de ces trois mouvements.

Le dernier, sans conteste, est péché grave.

Le second est péché encore ; car, bien qu'il ne soit pas *ex voluntate* et qu'ainsi la délibération fasse défaut, il se fait toutefois *in voluntate*, en ce sens qu'une certaine volonté se mêle au plaisir : *fit voluptas et voluntas*. Ce péché cependant, aux yeux de Simon — et en ceci il se sépare déjà du Lombard — n'est jamais que véniel. Et la raison en est sans doute qu'il n'est pas évitable entièrement. C'est en effet à propos de ces mouvements que Simon se demande s'il est nécessaire qu'on pèche véniellement ; l'homme, répond-il, ne peut pas ne pas pécher

re » praecepit nos concupiscentias nostras non implere ; non penitus eis carere. Illud quippe vitiosum est ; hoc autem infirmitati nostrae impossibile. Non ita concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est ; nec voluntas concubitus, sed voluntatis consensus damnabilis est. PETRI ABAELARDI *Ethica seu liber dictus : scito teipsum*, éd. COUSIN 1859, 599. — Liquidum est nullam naturalem carnis delectationem peccato adscribendam esse. *Ibid.* 601. — Non est itaque peccatum uxorem alterius concupiscere vel cum ea concumbere, sed magis huic concupiscentiae vel actioni consentire, quem profecto consensum concupiscentiae lex concupiscentiam vocat cum ait : Non concupisces. *Ibid.* 603, P. L. 178, 639 A, 641 B, 642 D.

véniellement, quoiqu'il puisse éviter tout péché véniel en particulier, *necessitas astringit genus rei, et non rem generis*.

Quant à la première espèce du mouvement premier, celui qui est *citra delectationem*, Simon n'hésite pas à proclamer qu'il n'est aucunement péché. Et la raison en est que ce mouvement, n'étant pas au pouvoir de l'homme, *non est in potestate hominis*, ne peut lui être imputé.

Primo quesitum est utrum primus motus peccati sit veniale peccatum.

Videtur probari quod non. Nam primus motus invidie est cum quis incipit invidere ; ergo invidet ; ergo mortaliter peccat ; non ergo primus motus invidie venialis.

Redditur. Motus primus peccati dicitur duplex : primus ad peccatum vel primus in peccato. Item primus ad peccatum duplex : primus primitivus et primus post primitivum in numero peccatorum.

Verbi gratia, in aliquo prurit titillatio carnis citra delectationem. Hic est motus primitivus et dicitur peccatum vitium, non peccatum unde peccator ; unde potius dicitur pena quam peccatum, et dicitur a sanctis languor nature vel tyrannus vel fomes peccati, et ad Apostolo peccatum id est vitium quod in eo habitat ; unde ipse ait : « Quod nolo hoc ago, non ego, sed quod habitat in me peccatum ». Iste motus non imputatur homini in peccatum, sed in supplicium, quamdiu reprimitur ne prorumpat ulterius.

Si vero prorumpit usque in delectationem et citra consensum et ut nondum consentiat homo operi exsequendo, dicitur veniale peccatum, et est secundus motus post primitiuum, scilicet primus in numero peccatorum.

Uterque autem dicitur motus ad peccatum mortale, quia provocat ad peccandum mortaliter, sed neuter est in peccato mortali.

Cum vero primo accedit consensus, primus motus cum consensu est in peccato mortali et est mortalis, licet sit citra actum.

Dic ergo regulariter : primus motus mortalis peccati qui est in mortali peccato est mortalis, sed non primus ad mortale peccatum vel qui est citra consensum, sed venialis est si cum delectatione tantum ; si vero citra delectationem, non est veniale sed tantum pena [1].

1. *Les Disputationes de Simon de Tournai*, éd. J. WARICHEZ (Spicilegium sacrum lovaniense 12), Louvain, 1932, 127-128. — Dans le même cas, on lit plus loin : « Redditur. Est primus motus in homine qui dicitur titillatio carnis citra delectationem, qui nobis communis est cum brutis animalibus. Hic non est peccatum unde dicitur peccator, sed est peccatum, id est vitium, quo modo dicitur : domus peccatum habet in materia, id est vitiosam habet materiam. Iste motus primus est in ordine motuum, non in ordine peccatorum ; et est necessarius, id est ex necessitate, id est inevitabile, non ⟨ in ⟩ potestate hominis ; de quo dicit

Il faut sans doute noter que, dans sa *Summa* qui suivit de près les *Disputationes*, Simon étudiant la responsabilité de la raison en général, met en avant le principe même qui avait amené Pierre de Poitiers à admettre une certaine responsabilité dans les mouvements premiers : un acte, écrit Simon, est imputable non seulement s'il est provoqué par le libre arbitre ou raison, mais encore s'il est permis par celle-ci, alors qu'elle aurait dû l'empêcher. Mais rien n'insinue que par là Simon ait voulu modifier la solution donnée dans les *Disputationes* au sujet des mouvements premiers [1].

A Simon de Tournai se rattache ALAIN DE LILLE : les deux textes sont d'ailleurs apparentés [2].

Quant à la *Summa* de *Bamberg 136* attribuée faussement à ÉTIENNE LANGTON, elle ne s'occupe guère que de la question de savoir si le mouvement premier est prohibé par le précepte du Décalogue : *Non concupisces* ; mais dans sa réponse, on voit apparaître les mouvements *primo primi*. Ceux-ci, dit l'auteur, ne sont pas prohibés, parce qu'ils ne sont aucunement en notre pouvoir [3].

Apostolus : Quod nolo hoc ago ; et propheta de eodem : Irascimini, indulgendo quod erat necessitatis. Est autem secundus motus in ordine motuum, sed primus in ordine peccatorum, qui est cum delectatione citra consensum. Iste vere est peccatum, sed ueniale. Si vero sit cum consensu, mortale. *Ibid.* 206.

1. Quelle est, se demande Simon, la cause du péché ? La suggestion du démon, répond-il, et notre propre faiblesse. Quant à la raison, la faute lui est imputable en ce qu'elle néglige de résister à ces influences. « Non est credendum uel tunc peccasse (Adam) uel hodie peccare arbitrio eo quod arbitrium id est ratio uel iudicium induxit hominem ad peccandum, sed persuasio diaboli hominem tunc, et eadem uel etiam infirmitas hominem nunc. Ratio uero resistere debuit et debet ei quod tunc factum fuit persuasione uel quo modo fit etiam infirmitate. Cum ergo arbitrium id est ratio non tunc restiterit nec modo resistat cum tamen debeat, quod male factum est uel male fit imputatur ei, non quia factum est eius inductione sed eius permissione ; quo modo dicitur rex mala facere in ciuitate et pastor in ecclesia, non quia fecit, sed quod fieri permittit cum ex officio prohibere debeat ». *Paris Nat. lat. 14886* f. 30va.

2. Concupiscibilitas dicitur pronitas qua aliquis pronus est ad peccandum. Concupiscentia dicitur ipse actus concupiscendi. Aliquando autem ex concupiscibilitate procedit quidam motus qui est citra delectationem et citra arbitrii libertatem, ut cum aliquando homo videns mulierem, velit nolit, movetur, in hoc tamen non delectatur ; nec talis motus in concupiscentia est, sed ad concupiscentiam, non in illecebris, sed ad illecebras ; et tale est peccatum unde peccator, quia non est meritum penae, quia non est penes se nolle vel velle. ALANI DE INSULIS *Theologicae Regulae*, reg. 78, P. L. 210, 661 C.

3. *Bamberg 136* f. 42rb-42va.

A son tour, MAITRE MARTIN s'inspire beaucoup de Simon de Tournai dans sa question *De ordine peccandi et progressu a sensualitate ad rationem*. Sans doute, il commence par transcrire le texte de Pierre de Poitiers relatif à notre problème ; mais il copie ensuite, sous le nom de *alii*, le passage où Simon de Tournai contredit la sentence de Lombard, devenue celle de Pierre de Poitiers ; et il paraît bien que la sentence de Simon ait eu ses préférences, à voir du moins comment dans les lignes suivantes, il utilise les termes de celui-ci [1].

Tels sont les seuls auteurs identifiés qui ont réagi contre la thèse du Lombard. Mais il faut en ajouter d'autres, soulignant, d'une manière d'ailleurs diverse, la distinction entre mouvements *primo primi* et mouvements *secundo primi*. C'est en effet ce que nous laissent entendre Pierre de Capoue, Prévostin de Crémone, Étienne Langton et Godefroid de Poitiers. Certains théologiens, écrit Pierre de Capoue [2], appellent *primo primi* les mouvements auxquels nous ne donnons aucune occasion de naître, mais qui surgissent en nous, malgré nous ; les *secundo primi* sont ceux auxquels nous donnons occasion. D'après Pré-

1. A la question de savoir si l'homme peut être responsable de mouvements qu'il ne peut pas ne pas éprouver, Martin répond : l'homme ne peut pas ne pas pécher en général dans ce domaine, mais il peut éviter chaque mouvement en particulier, *necessitas circa genus rei, non circa rem generis*. Il est d'ailleurs des mouvements qui ne sont aucunement péché, à savoir ceux qui sont en deça de la délectation, *citra voluntatem et voluptatem*. « Necesse est hominem peccare, si intelligatur necessitas circa genus rei, non circa rem generis. Non enim fit ab homine aliquod peccatum determinate quod necesse sit committi ab homine ; tamen necesse est hominem committere peccatum, quia non potest homo non mouemri primo motu. Sed primorum motuum duo sunt genera. Est enim primus motus qui subsistit citra uoluntatem et uoluptatem ; et ille, ut dicunt quidam, non est peccatum, sed humana infirmitas ; dicitur tamen esse peccatum per causam, quia est causa peccati. Et est alius primus motus qui perducitur usque ad uoluntatem [*lire* : uoluptatem] subsistit ». *Paris Nat. lat. 14556* f. 229vb. Les emprunts à Simon sont apparents. L'expression *voluntas et voluptas* vient de Simon (voir *supra*, 516) en un passage transcrit ailleurs presque littéralement par Martin, *Paris Nat. lat. 14556* f. 301ra. La distinction entre *res generis* et *genus rei* est chère à Simon. Voir *supra*, 517 et la *Summa* de Simon dans *Paris Nat. lat. 14886* f. 31rb.— En dépendance de Simon de Tournai il faut signaler en outre la Somme de *Vat. lat. 10754* f. 66^{r} où M. A. Landgraf a vu un ouvrage tributaire de Prévostin de Crémone. Avant, en effet, de donner la solution de celui-ci et de l'approuver, l'auteur rapporte la théorie de Simon de Tournai, telle qu'on la trouve reproduite, *supra* 517. A. LANDGRAF, *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus*, dans *Collectanea Franciscana* I (1931), 303-306.

2. Voir *supra*, 499 *lin.* 17-23.

vostin de Crémone [1], certains entendaient par *primo primi* les mouvements qui ne sont pas en notre pouvoir. Le même sens, sans doute, était adopté par ceux que vise Étienne Langton [2]. Godefroid de Poitiers [3] mentionne encore cette distinction ; mais comme son texte est transcrit d'Étienne Langton, on ne peut guère en conclure qu'il vise des auteurs contemporains.

Il semble donc bien que l'opposition à la théorie du Lombard n'ait pas dépassé le seuil du XIIIe siècle.

§ 3. — *De Guillaume d'Auxerre au chancelier Philippe.*

GUILLAUME D'AUXERRE (vers 1220) maintient la thèse traditionnelle de l'école du Lombard et il ne songe pas à la discuter, mais il la prouve par des considérations d'ordre psychologique qui vont imprimer à la théorie une direction nouvelle.

Le mouvement premier de la sensualité est-il péché véniel ? Oui, répond-il sans hésiter : *primus motus est peccatum ; quoniam primus motus dicitur ille quo homo mouetur uoluntarie ad illicitum ante iudicium siue deliberationem rationis* [4].

Les derniers mots indiquent suffisamment que le mouvement premier n'est pas faute mortelle, puisqu'il se produit sans la délibération rationnelle [5].

Mais le mot *voluntarie* dit clairement qu'il est péché. Et l'inévitable question se pose : comment peut-on appeler « volontaire » un mouvement indélibéré ?

C'est pour résoudre cette difficulté que Guillaume introduit une distinction nouvelle qui attirera, pour un temps, l'attention. Il y a en nous, écrit-il, une double sensualité : l'une purement « animale », l'autre « humaine ». La sensualité « animale » est en tout point irrationnelle, elle agit *per modum naturae*, elle échappe entièrement aux prises du libre arbitre, et donc est en dehors de l'ordre moral. De ce genre serait un mouvement

1. Voir *supra*, 503 *lin.* 46-48.
2. Voir *supra*, 507 *lin.* 1-4.
3. Voir *supra*, 513 *lin.* 1-3.
4. *Summa aurea in quattuor libros sententiarum a subtillissimo doctore magistro* GUILLERMO ALTISSIODORENSI *edita*. Paris 1500, l. 2, tract. 28, f. 89rb.
5. Talis concupiscentia subita est ; et ideo est peccatum veniale, quia fit sine consensu rationis quae est rex in regno animae et habet principalem auctoritatem movendi sive ad bonum sive ad malum. *Ibid.* f. 41rb.

désordonné provoqué par une médecine ou autre cause purement physique. Tout autre est la sensualité « humaine ». Celle-ci fait en effet partie de la faculté concupiscible de l'homme, laquelle est double : dans sa partie supérieure, elle se porte vers les biens éternels ; dans sa partie inférieure, elle nous incline vers les biens sensibles pour nous y complaire. Et cette partie inférieure de la faculté concupiscible est « volontaire », comme la partie supérieure, car elle est soumise à l'empire du libre arbitre. Or, selon Guillaume, les mouvements premiers de la sensualité, dont il est question ici, relèvent de cette sensualité « humaine ». C'est dire, du même coup, qu'ils sont péchés [1].

Et ici nous touchons à la raison profonde. Le désir de manger est conditionné uniquement par des causes physiques ; il n'est donc aucunement soumis au libre arbitre ; aussi bien réside-t-il dans la sensualité « animale ». Tout autre est le désir charnel : celui-ci en effet est provoqué par une représentation cognitive préalable ; or, celle-ci est soumise à l'empire du libre arbitre : elle peut être réprimée par la volonté. Aussi bien, le désir charnel réside-t-il dans la sensualité « humaine ». Et sans doute, l'homme ne peut faire que jamais ne s'élève en lui un mouvement désordonné, mais il peut cependant éviter chaque mouvement pris isolément : il lui suffit de détourner la pensée de son désir charnel, en l'orientant vers Dieu. Tel un nautonier qui ne peut empêcher que l'eau pénètre par quelque fissure ; mais il peut empêcher qu'elle entre par une fissure déterminée.

Et, adaptant à sa théorie la distinction, employée dans certains milieux, entre mouvements *primo primi* et *secundo primi*, Guillume résume ainsi toute sa doctrine. Le mouvement premier de la sensualité animale, provoquée par des causes purement naturelles, n'est aucunement imputable, *motus primo primi ad coeundum non sunt peccata* : mais le mouvement premier

1. Dicimus quod cum dicitur : primi motus sunt in sensualitate, ibi accipitur sensualitas non pro brutali, sed pro sensualitate humana. Est enim duplex sensualitas. Scilicet brutalis vel que movetur per modum naturae, et est irrationalis, nec subest libero arbitrio, quia concupiscimus sive appetimus comedere vel coire, velimus nolimus : in hac nec est virtus nec est vitium. Est et sensualitas humana quae est inferior pars vis concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis humana habet duas partes, superiorem qua concupiscit aeterna, et inferiorem qua concupiscit temporalia. Et secundum utramque partem movetur voluntarie, et ideo in ea est peccatum ; et in ea sunt primi motus quibus indebito modo concupiscimus temporalia ante iudicium rationis. *Ibid.* f. 131ra.

de la sensualité humaine causé par une représentation sensible, antérieur toutefois à la délibération rationnelle, est imputable, parce qu'il aurait pu être réprimé : *motus secundo primi sunt peccata, quia sunt voluntarii.*

Par ces considérations, Guillaume vient de prouver que le mouvement premier est imputable à la volonté. Tout cependant n'est pas encore dit. Car cette question de l'imputabilité relève de la psychologie de l'acte humain, et laisse intacte la question proprement morale : pourquoi ce mouvement, imputable à la volonté, est-il moralement mauvais ? Jusqu'ici les théologiens avaient confondu les deux problèmes, du moins dans leurs exposés. Il semble bien que Guillaume ait voulu séparer les questions. Car après avoir résolu la question : *utrum primi motus sint peccatum* — entendez : *imputabile*, — voici qu'il en pose une seconde : *quae sit causa quod primi motus sunt peccatum*, c'est-à-dire : pourquoi le mouvement premier, qu'il a prouvé être imputable à l'homme, est-il moralement mauvais ?

Prévostin avait écrit : le mouvement premier est péché, parce qu'il procède de la concupiscence et parce qu'il tend au mal : *quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit.* Guillaume amende la formule. La cause originelle est la concupiscence, *fomes* [1] ; mais la cause formelle, qui explique la malice morale, est que la concupiscence nous incline au mal. Et quel est ce mal ? Ici encore, Guillaume précise Prévostin. Il est écrit : Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur. Il n'est donc point permis de se complaire dans la créature pour elle-même. Et précisément, si le mouvement premier est péché, c'est parce qu'il nous fait adhérer aux joies sensibles. Aussi bien, Guillaume n'hésite pas à conclure que le désir indélibéré des relations conjugales est entaché de faute vénielle ; celles-ci ne sont exemptes de faute que si l'on répudie le plaisir des sens.

La théorie se résume à ces mots : *Primus motus ideo est peccatum, quia est ad illicitum : movet enim animam humanam ad delectandum in re sensibili ; et hoc facit propter fomitem* [2].

1. Fomes est corruptio procedens a carne in animam rationalem trahens concupiscentiam humanam subito ad male concupiscendum, scilicet antequam ratio possit deliberare vel consentire. *Ibid.* f. 41rb.

2. Jean de Trévise se borne à résumer Guillaume d'Auxerre, *Vat. lat. 1187* f. 18rb-18va. De même Ardengus, *Klosterneuburg 190* f. 82va-82vb. — La Somme dite *Filia magistri* se contente, à ce sujet, de résumer le texte même de Pierre Lombard.

Texte de la *Summa aurea* éditée à Paris 1500 par Guillermus de Quercu f. 89, confronté avec *Bâle Univ. B. IV 10* f. 77v-78r.

Primo dicendum est de ueniali, et primo de primis motibus hoc ordine : primo quidem utrum primi motus sint peccatum ; secundo que sit causa quod primi motus sunt peccatum...

Quod primi motus sint peccatum, probatur sic. Apostolus dicit : « quod nolo hoc ago ». Illud non potest intelligi de peccato mortali quod constat esse uoluntarium. Restat ergo quod intelligitur de primo motu, sicut dicit etiam beatus Augustinus.

Item. Dicit Apostolus : « Quod odi malum illud facio ». Cum autem nichil sit odiendum nisi peccatum et Apostolus odit primum motum, ergo primus motus est peccatum.

Preterea. Apostolus dicit quod primus motus est malum. Igitur malum culpe uel malum pene. Si pene, illud est a Deo maxime secundum quosdam ; et si hoc, Apostolus non debet illlud habere odio, cum sciat Deum uelle illud esse. Restat igitur quod primus motus sit malum culpe, et ita est peccatum.

Item. Primus motus est ad illicitum ; ergo est illicitus ; igitur est peccatum.

Contra. Super locum illum : « Irascimini et nolite peccare », dicit Augustinus : Si surgat primus motus qui non est in nostra potestate, consentiat ei ratio, ergo primus motus non est nostrum uoluntate aut potestate. Ergo non possumus uitare primum motum. Sed Augustinus dicit quod nemo peccat in eo quod non potest uitare. Ergo nullus peccat in primo motu. Ergo primus motus non est peccatum.

Item. Primi motus non sunt uoluntarii, quia non sunt in nostra potestate ; et nichil est ita in nostra potestate sicut uoluntas et uoluntarium. Ergo primi motus non sunt uoluntarii. Sed omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est uoluntarium, non est peccatum. Ergo primi motus non sunt peccata.

Item. Primus motus est naturalis, quia est communis nobis cum brutis. Sed nullum naturale est uituperabile uel laudabile. Igitur primus motus non est uituperabilis. Igitur non est peccatum.

Item. Sensualitas est communis nobis cum brutis. Ergo in ea non est uirtus nec uitium. Igitur nec peccatum.

Dicimus quod primus motus est peccatum ; quoniam primus motus dicitur ille quo homo mouetur uoluntarie ad illicitum ante iudicium siue deliberationem rationis.

Ad primum dicimus quod reuera primi motus sunt in nostra potestate in singulari, et non in uniuersali ; quoniam de quolibet primo motu potest aliquis uitare quod non ueniat, sed nullus potest uitare quin aliquis primus motus aliquando ueniat ; quoniam illum primum motum quo aliquis concupiscit mulierem potuit ipse uitare ante si

cogitasset de Deo et penituisset de peccatis suis, sed non posset esse diu aliquis quin surgat aliquis primus motus ; sicut ille nauta potest uitare quod aqua non intret per illud foramen, tamen non potest uitare quin intret per aliquod.

Ad secundum dicimus quod primi motus sunt uoluntarii. Sed distinguendum inter motum uis concupiscibilis brutalis et motum uis concupiscibilis humane. Motus uis concupiscibilis brutalis non est uoluntarius, sed naturalis, et ideo non est peccatum ad minus primo ; sed motus uis concupiscibilis humane est uoluntarius, et peccatum etiam quando mouetur ante iudicium rationis ad delectandum in re sensibili.

Ex hoc patet solutio ad tertio obiectum, quia primus motus non est naturalis, sed uoluntarius.

Et hoc etiam patet solutio ad quarto obiectum ; quoniam primus motus non est in sensualitate brutali, sed potius dicitur esse in sensualitate large sumpto nomine sensualitatis, ut dicatur sensualitas quelibet potentia qua potest aliquis delectari in re sensibili.

Secundo capitulo queritur que sit causa quare primus motus sit peccatum : an hoc habeat ad origine an a fine.

Si ab origine : contra. Fomes non est peccatum post baptismum, maxime secundum eos qui dicunt quod fomes est pena illata a Deo, quoniam si fomes est bonus, igitur non propter fomitem pure erit primus motus peccatum.

Preterea. Si fomes non est peccatum, igitur non ex eo quod aliquid est a fomite est peccatum, sicut est in libero arbitrio, quoniam nichil ex eo ipso quod sit in libero arbitrio est peccatum.

Si a fine, quia est ad illicitum : secundum hoc probatur quod primus motus in uxorem non est peccatum, quoniam eo non mouetur homo ad illicitum.

Contra. In primo motu non est aliqua discretio, quia tunc non discernit homo uxorem a non uxore uel e conuerso ; ergo non est maior concupiscentia in non uxorem quam in uxorem ; ergo si motus in uxorem non est peccatum, nec motus in non suam.

Preterea. Motus quo aliquis mouetur ad cognoscendum uxorem suam spe prolis tantum est meritorius. Et ille est a fomite, quoniam illa actio non est tantum a naturali potentia coeundi, sed etiam a pronitate coeundi. Non igitur ex eo quod aliquid est a fomite est peccatum. Non igitur primus motus est peccatum ex eo quod est a fomite, quoniam non est a fomite, nisi inquantum pulsat potentiam coeundi, sic enim motus meritorius est a fomite.

Dicimus quod primus motus ideo est peccatum quia est ad illicitum. Mouet enim animam humanam ad delectandum in re sensibili, et hoc facit propter fomitem. Fomes ergo est origo ut sit peccatum, quia solus operatur et mouet ad illicitum. Ergo si uelimus assignare causam efficientem quare primus motus est peccatum,

dicemus quia fomes mouet voluntatem humanam ad illicitum, scilicet ad delectandum in re sensibili ; quia, cum homo debeat totum cor suum Deo, sicut preceptum est : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde etc., non licet ei dare partem creature ut aliquo modo delectetur in illa. Hec est prima causa.

Alia causa est, quia cum anima humana coniungitur creature per delectationem, obumbratur ab ea et peioratur ; sicut quando coniungitur Deo illuminatur et melioratur. Talis enim uoluntas improba dicitur libido quando aliquis uult delectari in creatura, et est primum peccatum et principium omnis peccati, sicut dicit Augustinus.

Ergo si queritur causa unde habet primus motus quod sit peccatum, dicendum est quod a fomite qui est corruptio proueniens ex peccato primi parentis. Sic enim fit questio de causa originali, quoniam fomes quando per se operatur nec trahitur ad bonum finem imperio rationis, nec mouet nisi ad malum per se. Causa autem formalis que dignoscitur ex fine quare peccatum originale sit peccatum est quia est ad illicitum.

Ex predictis patet quod primus motus in propriam uxorem est peccatum. Tamen aliquis potest cognoscere propriam uxorem sine omni peccato, ut si secundum animam humanam displiceat ei omnibus modis carnalis delectatio, uel si nullo modo placet ei ut non conglutinetur uel contaminetur Dei imago cum re sensibili per delectationem.

Item. Queritur utrum primus motus ad comedendum sit peccatum.

Quod uidetur in illo qui statim appetit comedere cum tenetur tamen ieiunare usque ad horam nonam. Iste motus est ad illicitum : igitur est peccatum eadem ratione qua et primus motus ad coeundum.

Contra. Ille motus non subiacet libero arbitrio, quoniam uelit nolit appetit ille comedere ; igitur non est peccatum.

Solutio. Appetitus ad comedendum qui est in ui brutali non est peccatum. Nec ualet hec argumentatio : iste motus est ad illicitum, igitur est peccatum, quoniam non est ad illicitum potentie brutali, sed est ad illud quod est illicitum libero arbitrio siue uoluntati humane. Sed si motus ille est a libero arbitrio, tunc est peccatum, ut patet in lecatore saturo qui dolet quia non potest comedere bonum morsellum, in eo mouetur uoluntas humana et non brutalis appetitus.

Similiter dicendum est de primo motu ad coeundum, quoniam si mouetur tantum concupiscentia brutalis non est peccatum, quoniam non est actuale peccatum sine uoluntate humana ; unde Augustinus : « Si concupiscentia que preter legem uoluntatis mouetur sine peccato est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis ».

Aliud tamen est de concupiscentia ad comedendum, et aliud est

de concupiscentia ad coeundum ; quoniam concupiscentia ad comedendum mouetur sine omni apprehensione, et ideo nullo modo subiacet libero arbitrio ; sed concupiscentia ad coeundem mouetur per apprehensionem et ideo aliquo modo subiacet libero arbitrio. Et ideo non potest ratio refrenare motum ad comedendum, tamen potest refrenare motum ad coeundum, quoniam nutritiua que est sustentatiua speciei magis est naturalis quam uis generatiua que est conseruatiua speciei.

Hec autem argumentatio non ualet : iste motus ad coeundum aliquo modo subiacet libero arbitrio, ergo est uoluntarius ; quoniam non subiacet secundum se, sed propter precedentem apprehensionem. Quando enim carnale delectabile cadit in apprehensionem et in estimationem, de necessitate mouetur concupiscentia brutalis, uelit nolit liberum arbitrium.

Item. Queritur utrum primus motus ad coeundum sit aliquando peccatum mortale.

Videtur quod sic in eo qui prouocat primos motus per electuaria uel per diasataron, quoniam tales primi motus sunt ex tali prouocatione que est mortale peccatum ; igitur et primus motus est mortale peccatum, quia si aliqua uoluntas est ab aliqua uoluntate mortali, ipsa est mortalis.

Si propter hoc dicimus quod primus motus in tali casu est mortale peccatum, contra : per talem preparationem liberatur uis concupiscibilis ab impedimento, sicut uis gressibilis per aliquam medicinam liberatur ad aliquo impedimento uel appetitiua ad comedendum, tamen non diceretur tunc quod appetitus ad comedendum uel motus gradiendi esset a medicina. Eadem ratione primus motus in predicto casu non est ab illa preparatione ; igitur propter illam non est mortale peccatum nec propter aliud. Ergo non est sic mortale peccatum.

Quod concedimus hac ratione quoniam etsi medicina sit potens ad introducendum motum brutalem, non tamen potens est ad introducendum motum uoluntarium ; quoniam primo primi motus ad coeundum non sunt peccata, sed secundo primi sunt peccata, quia sunt uoluntarii.

Les deux premiers maîtres dominicains de Paris, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher ont parfaitement connu l'ouvrage de Guillaume d'Auxerre ; mais pour notre sujet ils le négligent entièrement. Leur position n'en sera pas moins intéressante.

Dans son *Commentaire sur les Sentences* du Lombard concernant le serpent, la femme et l'homme, HUGUES DE SAINT-CHER se pose la question : *que potentia proprie peccat ?*

Il rappelle d'abord la classification des facultés de l'homme d'après saint Jean Damascène [1], pour conclure ensuite que seule la raison pèche. Les facultés concupiscible et irascible ne sont pas d'essence rationnelle : leurs mouvements ne sont donc péché que pour autant qu'ils sont commandés ou interdits par la raison. Hugues en conclut que les mouvements premiers ne sont aucunement péché aussi longtemps que la raison n'y consent point. Aussi bien reprend-il le Lombard qui avait écrit que le péché véniel peut exister dans le simple mouvement de l'appétit sensitif : *in solo motu sensualitatis. Motus fomitis*, répond Hugues, *non est voluntarius, quare nec peccatum.* Et dès lors, conclut-il, interprétez les mots du Lombard *motu sensualitatis*, par ces autres : *motu inferioris partis rationis* [2].

Texte établi d'après *Bruges Ville 178* f. 54vb-55ra, et *Bruxelles Bibl. Roy. 11422-23* (*1424*) f. 38vb-39ra.

Sed possunt hic queri quinque ; primum est que potentia proprie peccat...

Ad primum sic. Discredere peccatum est, et est actus rationis ; ergo ratio peccat.

Item. Dicit Dyonisius : « malum angeli est esse contra deiformem intellectum hominis contra rationem corporis » ; ergo malum hominis in ratione ⟨est⟩ uel a ratione ; ergo sola ratio peccat.

Item. Augustinus in libro de natura boni : « peccare est spreto incommutabili bono, bono commutabili adherere » ; ibidem dicit quod ipsum spernere est peccatum tantum ; sed spernere solius rationis est ; ergo sola ratio peccat.

Item. Omne peccatum consistit in consensu mali uel dissensu boni uel a bono ; sed consentire et dissentire solius rationis est ; ergo sola ratio peccat.

Item. Augustinus : « peccatum est factum uel dictum uel concupitum contra legem Dei » ; sed lex Dei in sola ratione scripta est, ut dicit Augustinus ; ergo alie uires non tenentur ad legem Dei ; ergo non peccant ; ergo sola ratio peccat.

Item. Omne peccatum est in uoluntate ; sed voluntas est in ratione, ut dicit Philosophus ; ergo omne peccatum est in ratione ; ergo sola ratio peccat.

Sed contra : sensus non errat circa propria obiecta.

Solutio. Potentiarum siue uirium alie sunt motiue, alie sunt apprehensiue...

Ex hiis patet quod concupiscibilis et irascibilis non sunt potentie

1. Voir le tome précédent, 394-395.
2. *Bruges Ville 178* f. 55va ; *Bruxelles Bibl. roy. 11422-23* f. 39rb.

anime rationalis ; unde nec motus earum secundum se nec meritorius nec demeritorius est, nisi inquantum imperatus a ratione uel prohibitus, sicut uidere et comedere et huiusmodi. Unde omne peccatum et omnis uirtus in ratione est.

Quod autem dicitur super Matth. XIII quod « desiderium uirtutum est in concupiscibili et odium uitiorum in irascibili », dicimus quod ratio inquantum bonum uehementer appetit dicitur concupiscibilis, inquantum uitia detestatur irascibilis, et improprie, quia non sunt potentie anime rationalis, ut dictum est.

Dicimus ergo quod sola ratio proprie et per se peccat ; tamen motus aliarum uirium quandoque boni, quandoque mali sunt, non per se uel a se, sed in quantum imperati uel prohibiti a ratione.

Et nota quod sensualis motus nullo modo est peccatum donec inferiorem partem rationis attigerit.

ROLAND DE CRÉMONE parle incidemment de notre question à propos des mouvements indélibérés de vaine gloire : les mouvements premiers, aussi longtemps qu'ils n'intéressent pas la raison, sont purement naturels et donc en dehors de la moralité : *motus primi, secundum quod non veniunt ad rationem, pure sunt naturales ; ergo non sunt peccata.* Tant que la raison n'y consent point ou ne s'y complaît, ces mouvements ne sont aucunement péché.

Sed quid dicemus secundum nostram opinionem qui dicimus quod primi motus nullo modo sunt peccatum, nisi aliquo modo attingant rationem, etsi non per consensum, saltem per aliquem risum uel aliquam applausionem. Et hoc dicimus quia Augustinus dicit quod omne peccatum est uoluntarium, uoluntarium dico uoluntate rationis. Ipsa autem applausio secundum Augustinum uoluntas appellabitur secundum quod ibi loquitur de uoluntario.

Ergo secundum nos aliqua erit superbia uel inanis gloria que neque est ueniale neque mortale.

Concedimus conclusionem et argumentum ; et hoc probamus per auctoritatem beati Gregorii qui dicit quod temptatio, cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercende uirtutis. Si non est peccatum, nullum est peccatum : ab equipollenti est argumentum : et si nullo modo est peccatum, ergo non est ueniale. Et ita esse uerum quod diximus, per auctoritatem beati Gregorii.

Nichilominus patet per rationem ; quia motus primi, secundum quod non ueniunt ad rationem, pure sunt naturales. Ergo non sunt peccata. *Paris Maz. 795* f. 69ra.

On l'aura remarqué, Roland de Crémone reprend l'expression d'Hugues de Saint-Cher : *motus primi non attingunt rationem,*

pour conclure avec lui que les mouvements premiers ne sont aucunement péché.

A première vue, les premiers maîtres dominicains semblent s'écarter de la position de Guillaume d'Auxerre. Celui-ci, en effet, avait maintenu la thèse traditionnelle. Et cependant, en libérant de toute faute la sensualité « animale », n'engageait-il pas son lecteur à en déduire que le péché n'est que dans la raison ? C'est ce que Hugues de Saint-Cher et Roland ont déduit de la lecture de Guillaume d'Auxerre.

Parmi les théologiens, tributaires d'Hugues de Saint-Cher, il faut citer, outre Roland de Crémone, l'auteur de la Somme consignée dans *Bâle Univ. B. IX. 18* [1]. Mais, comme notre question n'avait pas été traitée *ex professo* par Hugues, l'auteur a eu recours à Guillaume d'Auxerre ; il en reprend en effet la solution, comme on peut s'en convaincre par le texte suivant :

Texte établi d'après *Bâle Univ. B. IX. 18* f. 32va-32vb ; *Londres Addition. 22041* f. 106vb-107ra.

Dicendum est de ueniali et de primis motibus hoc ordine.

Primo, primus motus est motus sensualitatis secundum impulsum fomitis impetuose tendens ad fruitionem creature.

Queritur utrum primi motus sint peccatum.

Solutio sic : primus motus dicitur ille quo homo mouetur uoluntarie ad illicitum ante iudicium rationis. Sed duplex distinguitur motus, scilicet uis concupiscibilis brutalis, hic est naturalis, et ideo non est peccatum, ad minus primo. Alius est motus uis concupiscibilis humane, hic est peccatum et est uoluntarius et aliquo modo subiacet libero arbitrio, non secundum se, sed secundum apprehensionem ; cum enim delectabile carnale cadit in apprehensionem et in estimationem, de necessitate mouetur concupiscibilis brutalis, uelit nolit liberum arbitrium.

Secundo queritur quare primi motus sint peccatum.

Solutio. Causa efficiens et originalis quod sit peccatum est fomes qui mouet uoluntatem humanam ad illicitum, scilicet ad delectandum in re sensibili. Alia causa est quia, quando anima humana coniungitur creature per delectationem, ab ea obtenebratur et peioratur, sicut cum coniungitur Deo illuminatur et melioratur. Causa

1. Voir *supra*, 128. — Nous avons rencontré cette même Somme dans *Londres Additional 22041*. En lisant le texte sur les mouvements premiers de *Bamberg Patr. 88*, édité par M. A. LANDGRAF, *Partes animae, norma gravitatis peccati*, dans *Bohoslovia* 2 (1924) 271, nous constatons que ce dernier texte est identique aux deux autres que nous venons de citer.

autem formalis que dignoscitur ex fine est quia mouet ad illicitum.

Queritur utrum primus motus ad comedendum sit peccatum in illo qui appetit statim comedere, cum teneatur ieiunare usque ad nonam.

Solutio. Appetitus ad comedendum qui est in brutali nullo modo est peccatum ; mouetur enim sine omni apprehensione, et ideo nullo modo subiacet libero arbitrio. Si autem est motus ille liberi arbitrii, tunc est peccatum, ut patet in lecatore saturo qui dolet quia non potest comedere bonum morsellum.

Queritur utrum primus motus ad coeundum aliquando sit peccatum mortale, ut in eo qui precatur [*lire* : prouocat] primos motus per electuaria, cum talis prouocatio sit mortale.

Solutio. Quidam dicunt in tali casu quod sic. Nos autem dicimus quod sic non, etsi esus electuarium potens sit ad introducendum motum brutalem, non tamen potest introducere motum uoluntarium.

Dans la collection de *Douai 434* on lit trois exposés, qui datent de ces mêmes années 1230-1235.

Le premier est d'un maître *Willermus* qui n'a d'ailleurs rien de commun avec Guillaume d'Auxerre. L'auteur distingue quatre étapes : l'*appetitus*, l'*inclinatio*, le *desiderium*, et l'*affectus*. L'*appetitus* est précisement le mouvement premier, *motus primus carnis*. Or, cet *appetitus* n'est aucunement péché. De cet *appetitus* procède une inclination au mal, *inclinatio*, laquelle n'est pas davantage un péché. De cette inclination procède un désir dans l'âme, *desiderium*, et de ce désir résulte l'adhésion et la jouissance, *appetitus*. C'est dans ce désir et dans cette jouissance que consiste le péché. Pour qu'un mouvement nous portant au mal soit péché, il faut en effet qu'il soit perçu par la raison et qu'il soit admis par la volonté qui s'y délecte.

De primis motibus secundum magistrum Will(ermum).

Videndum est qui sint primi motus secundum rem...

Sic ergo queritur [?]. Dicit Augustinus : « Desiderium omne mali malum ». Sed omnis primus motus est desiderium mali. Ergo malum est, et peccatum omnis primus motus...

Ad hoc nota uarios motus. Quandoque caro mouetur sine apprehensione rei exterioris per caliditatem existentem in carne. Quandoque motus incipit per sensibile exterius : cum uidet mulierem, inde relinquitur in ymaginatione, ex qua memoria et mouetur homo ad concupiscendum. Et nota quod primum mouens est sensibilitas quandoque, que est uis motiua. Sensus autem est in cognoscendo et apprehendendo, nec est uis motiua proprie.

Secundum hunc ordinem, cum caro primo mouet, dicitur primo

primus motus ; cum sensualitas, dicitur secundo primus. Secundum alium ordinem quo mouetur interius vel exterius, non dicitur secundo primus.

Item. Secundum Augustinum, sex sunt que hominem trahunt in peccatum : primum corruptio carnis, secundum fomes, tertium primus motus, quartum delectatio citra consensum, quintum delectatio cum consensu, sextum opus.

Ad primum obiectum de desiderio mali, nota quod aliud est desiderium, aliud appetitus. Et est talis ordo : primo est appetitus, secundo inclinatio, tertio desiderium, quarto affectus. Differentia horum sic est. Appetitus est primus motus carnis. Cum lapis est in manu sentit manus ponderositatem ; lapis enim tendit deorsum. Et quod motus est sursum uel deorsum, est desiderium in anima ; et ubi desiderium, ibi sensus motiuus ; ubi sensus, ibi letitia uel tristitia ; et ubi letitia uel tristitia, ibi delectatio, ibi uirtuosum uel uituosum.

Appetitus ergo non est peccatum ; sed desiderium mali, id est ad malum motiuum, peccatum. Nec tamen omnis primus motus peccatum ; quia nec appetitus nec inclinatio peccatum est. Item nullus motus cuiuscumque uis uel potentie, nisi ueniat in cogitationem, peccatum est. Quod sic probatur ; quia omne peccatum, secundum Augustinum, est uoluntarium ; quod si non est uoluntarium, non est peccatum, sed non est uoluntarium nisi ueniat in cogitationem ; ergo nullum peccatum est antequam ueniat in cogitationem ; et ita non omnis motus est peccatum. Nec etiam eo quod uenit in cogitationem, peccatum est ; sed necesse est uenire in cogitatiuam uoluntariam ; uoluntarium autem cuius principium est in ipso cognoscente singularia in operatione. Nec etiam eo solo quod est in uoluntate, est peccatum, nisi sit in uoluntate desideratiua ; desiderium autem letitia uel tristitia ubi uirtus uel uitium ; et ita exigitur ut sit triste uel letum quod desideratur. Et amplius exigitur quod sit delectatio illicita, uel inordinata uel indebita. *Douai 434* t. 1 f. 14vb.

Dans la solution générale, cet exposé va rejoindre le mouvement de réaction contre la thèse traditionnelle, créé par les deux premiers maîtres dominicains de Paris.

Sans contredire ce mouvement, un autre exposé de *Douai 434*, celui de maître G., se rapproche, quant aux formules, de la solution de Guillaume d'Auxerre.

L'auteur, en effet, distingue deux espèces de sensualité : l'une qui n'a rien de commun avec la raison, sur laquelle celle-ci n'a aucune prise, *imperceptibilis a ratione* ; d'elle procède le mouvement *primo primus* qui, d'après les maîtres, n'est aucunement péché ; la seconde tombe sous les prises de la raison, *perceptibilis a ratione*, et c'est dans ce sens qu'on parle de *motus primi*

in sensualitate ; ces mouvements sont péché véniel, parce que contraires à l'empire de la raison.

Idem (G). De primis motibus.

Augustinus super illud : non concupisces : hic prohibetur iste motus. Sed cum primus motus non sit in nostra potestate, ipse non erit iste motus.

Item queritur an primus motus sit motus carnis, uel sensualitatis, uel inferioris partis rationis, uel superioris. Motus quidem sensualitatis communis est nobis et brutis ; sed primus consequitur ad originale ; ergo primus motus non est sensualitatis.

Item. Consensus facit mortale prout est actus superioris rationis ; sed consensus sequitur cognitionem que est actus illius partis ; cognitio uero sequitur ad ipsum motum ; ergo primus motus non erit in parte superiori nec inferiori rationis.

Ad hoc dicendum quod sensualitas dicitur duobus modis : in se considerata dicitur sensibilitas, et sic est in irrationabilibus ; secunda dicitur in comparatione ad rationem, et sic est primus motus in sensualitate ; et potest sensualitas habere ordinem ad rationem, aut tantum prout est rectus ordo et sic non est primus motus in sensualitate ; aut prout est ordo peruersus in sensualitate, et sic est in ea primus motus.

Item. Origo peccati est a rationali potentia ; ergo in nullo motu alicuius potentie potest esse peccatum nisi attingatur a ratione ; ergo primus motus non potest esse peccatum.

Item. Nullus potest [*lire* : peccat] in eo quod uitare non potest ; ergo primus motus non est peccatum, quia uitari non potest.

Item. Qualiter caderet primus motus sub precepto nisi esset peccatum ?

Item. Corint. II, 12 : temptatio que est in carne non est sine peccato.

Solutio. In sensualitate est duplex motus : unus imperceptibilis a ratione qui dicitur primo primus, hunc dicunt magistri non esse peccatum ; alius est perceptibilis a ratione, qui est peccatum.

Sed potest aliter dici quod ueniale habet unam comparationem ad originale cuius est sequela, aliam ad mortale quod precedit ; et inter hec duo est primus motus ; sed pro originali debetur pena insensibilis, scilicet carentia uisionis Dei ; pro actuali pena sensibilis eterna et materialis, pro ueniali debetur sensibilis, temporalis, purgatoria. Item in primo homine erat sensualitas anime subiecta rationi ; unde in eo non mouebatur sensualitas nisi a ratione, et ita non poterat primo ueniale esse in eo ; sed sensualitas in nobis omnino non est subiecta rationi, et ita quandoque mouetur a ratione ; unde prius possumus peccare tam uenialiter quam mortaliter. *Douai 434* t. I f. 100ra-100rb.

Un troisième exposé, anonyme, sans être apparenté littérairement à aucun des textes rencontrés jusqu'ici, semble viser la théorie des premiers maîtres dominicains n'admettant de faute dans le mouvement premier qu'à partir du moment où la raison s'y complaît, *cum ratione condelectante*. L'auteur leur oppose la thèse commune, en distinguant les deux questions : celle de l'imputabilité du mouvement premier et celle de sa malice morale.

Pourquoi le mouvement premier est-il imputable ? C'est parce que la volonté aurait pu l'empêcher ; et cela, parce que, chez nous, l'appétit sensitif est ordonné à la raison.

Et pourquoi le mouvement premier est-il péché ? Est-ce parce qu'il procède d'une faculté désordonnée, ou bien parce qu'il tend à une fin mauvaise : *utrum ex eo quod exit a potentia inordinata, uel a fine, eo scilicet quod tendit ad illicitum*, ou bien parce qu'il émane d'une source, non seulement désordonnée et corrompue, comme toute autre faculté, mais encore infectée en tant qu'organe de la génération ? Dans sa solution, l'auteur souligne le fait que le désordre causé par la faute originelle n'est pas allé jusqu'à ne laisser rien subsister de l'ordre primitif. Il est resté en effet un vestige de rectitude morale dans les rapports de la raison avec Dieu, et aussi un vestige de subordination de l'appétit sensitif à la raison ; car il n'y a pas de désordre inhérent aux actes nécessaires à la conservation de l'individu, tel dans le désir naturel du boire et du manger, mais le désordre subsiste dans l'appétit charnel, parce que c'est grâce à lui que se perpétue la nature viciée par la faute originelle.

Consequenter queritur utrum primus motus sit peccatum.

Nos sine preiudicio melioris sententie, adherentes opinioni Augustini, dicimus quod primus motus, etsi non condelectetur inferior pars rationis, peccatum est, et est stipula. Tria enim peccata assignantur ab Apostolo : ⟨stipula⟩, fenum, lignum. Stipula est delectatio in sensualitate ; fenum est delectatio in sensualitate cum condelectatione rationis ; lignum est peccatum veniale, quod non communicat in fide pars rationis sensualitati, scilicet mendacium quod sit causa ioci.

Dicimus ergo quod primus motus in homine peccatum est. Et aliter, sicut dictum est, iudicandum est de motu brutali in nobis et in brutis. Nam in nobis quodammodo sensualitas rationi ordinatur.

Et ut soluantur obiecta in contrarium, dicendum est quod non sic

se habet peccatum ad demeritum sicut uirtus ad meritum, quia non per omne peccatum demeremur, sicut per omnem uirtutem theologicam meremur ; sed per peccatum demeremur uel disponimur ad demerendum. Primus autem motus non est peccatum per quod demeremur, sed est dispositio ad demerendum. Et quia primus motus est in anima secundum sensualitatem ordinatam quodammodo rationi, ideo primus motus peccatum uoluntarium dicitur. Scilicet dupliciter accipiendum uoluntarium Voluntarium enim proprie dicitur cuius principium est in ipso et super quod cadit ipsa uoluntas. Aliter uoluntarium non super quod cadit uoluntas, sed dicitur uoluntarium quantum ad prohibitionem uoluntatis. Sic primus motus est peccatum uoluntarium, quia prohibere potuit uoluntas siue inferior pars rationis in particulari, licet non in uniuersali.

Consequenter queritur utrum primus motus dicatur esse peccatum eo quod exit a potentia inordinata, uel a fine, eo scilicet quod tendit in illicitum, uel qua alia de causa...

Ad habendam quesitorum solutionem, notandum est quod in statu innocentie duplex fuit debita ordinatio anime ; una quantum ad suum superiorem, scilicet Deum ; alia quantum ad suum inferiorem, scilicet corpus. Peccante Adam, incurrit ipsam inordinationem quantum ad suum superiorem, quia, ipso peccante, non obediuit ratio suo superiori, scilicet Deo. Item incurrit inordinationem per peccatum quoad suum inferius. Nam ante peccatum inferior pars rationis omnino subdita erat superiori parti et ei obediens ; et sensualitas inferiori parti. Per peccatum autem egressa est inferior pars rationis ab imperio siue ordine superioris ; et sensualitas similiter egressa est ab ordine suo, id est ab imperio inferioris partis.

Sed sciendum quod ex toto non fuit exempta inferior pars a superiori, nec sensualitas ab inferiori parte rationis ; imo quoad quedam remansit subiectio sensualitatis ad inferiorem partem, et inferioris ad superiorem. Quantum autem ⟨ad⟩ quedam orta fuit inordinatio : ad Hebreos II [*lire* : IV] super illud : « uiuus sermo Dei et efficax », etc., Glossa : « Spiritus, id est rationalitas, quia cognoscit Dei filius quomodo diuidatur a ratione et ipsa sensualitas, dum plus dedita infimis rebus inferior, uel ab hiis reuocata, dignior ». Egressa ergo est sensualitas ab imperio inferioris partis, sed non ex toto, quia tunc seruat sensualitas ordinem et subiecta est rationi quando ab ipsa egreditur motus qui est circa ea que necessitatis sunt ; et talis est primus motus ad comedendum, et ideo peccatum non est.

Sed attendentum quod primum motum ad comedendum siue appetitum nutrimenti quandoque concomitatur primus usus comedendi siue quedam uoluptuositas ; et huiusmodi primus usus siue illa uoluptuositas peccatum ueniale est, et quandoque mortale. Item cum fomite est mala consuetudo et quandoque ad comedendum,

et ex illa mala consuetudine de facili insurgunt primi motus ad illicitum, et tales sunt peccata uenialia. Primos ergo motus qui sunt circa ea que necessitatis sunt concomitatur uoluptuositas ; unde super illud sumenda sunt alimenta tamquam medicamenta... Sensualitas autem ordinem non seruat quando ab ipsa exit motus uoluptuosus qui est circa opus uenereum ; ideo talis motus cum delectatione exiens ab ipsa peccatum ueniale est. Nec hoc facit delectatio simpliciter, sed delectatio in hoc. Et est simile de albedine que secundum se pulcher color, et tamen in oculo indecens.

Patet ergo quod infecta fuit in concupiscibili secundum quod inclinatur ad opus uenenum [*lire* : uenereum], et non secundum quod inclinatur ad actum nutritiue.

Sed quare potius infecta fuerit uirtus ⟨generatiua⟩ quam nutritiua ? Ratio est : sicut enim supra dictum est et hic dicit Anselmus, prohibitum fuit Ade, secundum quod erat homo, ne comederet de ligno scientie boni et mali, comedendo corrupta fuit persona Ade, et persona corrupit naturam, et iterum natura corrupta corrupit personam, et sic fuit in corruptione opus circulare, et ideo iustum fuit ut esset uindicta circularis ; unde cum istius corruptionis siue feditatis non fuit uehiculum nisi uirtus generatiua, necessarium fuit ipsam infici, ut per eam infectam, sicut per carnale [*lire* : canale] quoddam et portam propaginis, flueret fetidas ipsius originalis in posteros.

Quidam ergo primus motus peccatum est ueniale. Nec hoc facit modus egrediendi a potentia ; hoc enim potius signum est quam causa. Item non habet hoc a fine ; quia, sicut dictum est, finem non habet, sed habet terminum ; primus enim motus terminatur ad actum, qui actus est semper in peccato. Sed secundum quosdam excusatur per matrimonium ; secundum autem quosdam semper peccatum, quia in illo actu totus homo absorbetur a carne, nec datur ei spiritus prophetie qui est in huiusmodi actu.

Quod iterum peccatum sit primus motus, patet secundum quod diffinitur : peccatum est priuatio modi, speciei et ordinis ; peccatum mortale ⟨est⟩ corruptiuum ordinis rationis ad Deum ; primus autem motus qui est opus uenenum [*lire* : uenereum] est corruptiuum ordinis sensualitatis et speciei et modi ad inferiorem partem rationis. Ergo talis primus est peccatum.

Diuersa autem sunt peccatorum genera. Nam quoddam est preter rationem et preter sensualitatem, id est actum utriusque, scilicet originale peccatum. Aliud est in sensualitate preter rationem, sicut primus motus. Aliud est in sensualitate cum ratione condelectante, et tunc manducat mulier et potest esse tunc mortale uel ueniale. Nam si fuerit morosa delectatio, mortale est, si non morose, ueniale est. Aliud peccatum est inferioris partis rationis cum superiore, et tale semper mortale est. *Douai 434* t. 2 f. 394r-396v.

Il est assez remarquable que le CHANCELIER PHILIPPE († 1236) n'aborde pas ex professo notre question. Il la suppose, en effet, résolue, et dans le sens affirmatif. Car en se demandant si la *sensualitas* est différente de la « ratio inferior », il s'objecte la considération suivante qui suppose la thèse prouvée : *Cum sensualitas sit uis, sicut dicit Augustinus, in qua sunt primi motus qui sunt peccata, erit sensualitas pars rationis* [1]. De même au début de la question suivante : *utrum sit duplex sensualitas in homine*, on lit ces lignes : *cum sit primus motus peccatum*. Le chancelier n'a donc pas le souci d'établir la thèse. Son intention est de préciser la solution de Guillame d'Auxerrre.

Pourquoi, en effet, distinguer deux « sensualités » en nous ? Y aurait-il donc en l'homme un champ d'action des facultés sensitives qui ne confinerait en rien à la raison et qui, grâce à caractère irrationnel, échapperait aux prises de la moralité ? Le chancelier Philippe ne le pense pas. Et en écrivant : *motus eius* (*sensualitatis*) *sunt in materiam attingentem rationem*, il contredit, dans sa formule même, la thèse de Roland de Crémone et de Hugues de Saint-Cher.

La manière d'introduire la question prouve d'ailleurs bien qu'il vise la position de Guillaume d'Auxerre : *potest queri utrum sit duplex sensualitas, una nobis et bestiis communis et altera propria hominis.*

Sa réponse vaut d'être relevée : elle marque un progrès notable dans la psychologie du composé humain.

Il en est, écrit-il, des rapports de l'appétit sensitif avec la raison, comme des rapports de la connaissance sensible avec la connaissance intellectuelle. La connaissance sensible est plus parfaite en nous que chez l'animal, parce que, devant servir l'intelligence, elle est en quelque sorte pénétrée de l'influence de celle-ci. De même, l'appétit sensitif, chez l'homme, est fait pour servir la raison, en ce sens qu'il lui est naturellement subordonné. Aussi bien, chez Adam avant la chute et à plus forte raison dans le Christ, l'appétit sensitif était entièrement soumis à l'empire de la raison ; mais comme sanction de la faute originelle, ses mouvements en nous n'obéissent plus entièrement aux directives rationnelles. Comme ces mouvements premiers se produisent sans l'advertence ou le consentement de la raison,

1. *Bruges Ville 236* f. 44ra.

ils ne peuvent être faute mortelle ; mais d'autre part, comme leur objet confine à la raison et devrait lui être soumis, ils ne laissent pas d'être entachés d'un certain désordre moral ou faute vénielle.

Guillaume d'Auxerre avait violemment dissocié le composé humain en distinguant une sensualité « animale » entièrement irrationnelle et une sensualité « humaine » qui, à vrai dire, était bien plus rationnelle que sensitive. Philippe a le mérite de maintenir que la sensualité en nous est essentiellement sensitive bien que, de sa nature, destinée à servir les fins de l'appétit rationnel. Il sauvegarde l'unité de l'organisme psychologique de l'homme. Et en intégrant l'appétit sensitif dans l'ordre moral, il rentre dans le courant de la tradition.

Et cependant, n'y a-t-il pas une répugnance invincible à rattacher, comme le voulait l'opinion commune, le péché à une faculté irrationnelle ? Comment accorder la thèse traditionnelle avec cet axiome, évident en apparence, qu'il n'y a pas de péché sans volonté, et donc sans raison, comme le disait Hugues de Saint-Cher ?

C'est pour tout concilier que Philippe met en avant une distinction qui va recueillir tous les suffrages. Le péché qui est dans les mouvements premiers a son sujet d'inhérence, *subiectum in quo*, dans l'appétit sensitif ; mais il a sa cause première efficiente, *primam causam efficientem*, dans la raison ou libre arbitre. Le péché mortel se rattache *effective* et *subiective* au libre arbitre ; mais le péché véniel ne s'y rattache qu'*effective*, du moins quand l'appétit sensitif se meut antérieurement à toute motion rationnelle. Or tel est bien le cas du mouvement premier qui, par définition, précède l'advertence même de la raison.

Philippe pénétrera beaucoup plus profondément que Guillaume d'Auxerre dans les milieux théologiques.

Il atteindra d'ailleurs, du moins à ses débuts, un milieu nouveau, celui de la jeune école franciscaine. Mais sa doctrine deviendra en son temps celle de l'école dominicaine elle-même.

Texte établi d'après *Bruges Ville 236* f. 44rv, *Bruxelles Bibl. Roy. 1801-03* (*1551*) f. 108v et *Paris Nat. lat. 3146* f. 24r-24v.

Deinde queritur. Cum sit primus motus peccatum et sit in sensualitate — aliter enim non diceret Apostolus ad Rom. 7 : « Quod nolo

hoc ago » : complectitur enim uoluntas utramque partem — potest queri utrum sit duplex sensualitas, una nobis et bestiis communis, et altera propria hominis.

Et uidetur quod duplex ; quia quorum est communis potentia secundum genus aut speciem eorum communis est actus. Sed actus qui est peccatum non est communis nobis et brutis. Ergo potentia non est communis. Sed sensualitas in qua est primus motus qui est peccatum est illa. Ergo sensualitas quedam non est communis nobis et brutis.

Quod autem sit quedam sensualitas communis, patet ex quibusdam motibus sensualitatis. Dicit enim Augustinus quod motus sensualis qui nobis pecoribusque communis est seclusus est a ratione sapientie. Ergo aliquis est nobis et pecoribus communis. Dicit enim Augustinus de motu qui est peccatum sic : « Quo modo coluber non apertis passibus sed minutissimis scamarum nisibus repit, sic lubricus deficiendi motus negligentes minutatim occupat, et incipiens a peruerso appetitu similitudinis Dei, peruenit ad similitudinem pecorum ». Et ita patet quod quedam est sensualitas appropriata. Si ergo est quedam communis, quedam non communis, due erunt.

Quod concedunt quidam.

Sed hoc est contra Augustinum in libro 12 de Trinitate qui segregat sensualitatem a ratione, ponens eam nobis et brutis communem.

Ideo dicendum est sic, quod sicut accidit a parte apprehensiuarum sensibilium quod sensus in nobis quantum ad aliquod comprehensibile differt a sensu in brutis et ymaginatio in nobis ad ymaginatione in brutis — nam sensus, sicut dicit Philosophus, est uniuersalis et ymaginatio a qua per intellectum abstrahentem abstrahuntur species a phanstasmatibus est speciei in phatasmate quia in ipsa quasi mixta est species cum phantasmate — et hoc accidit propter ordinem quam habent uires sensibiles ad intellectum ulteriorem in quo abundamus supra bruta — qualiter enim intellectus abstraheret speciem a phantasmate nisi esset in eo prout est in ymaginatione humana ; similiter quomodo abstraheretur uniuersale a sensibilibus que sensu sentiuntur nisi esset in eis secundum quemdam modum ? — Quemadmodum autem est in sensu, sic accidit quantum ad sensualitatem respectu uirtutis que est ratio quod habet quemdam ordinem naturalem secundum quem nata fuit obedire rationi. Nam sicut se habet phantasia ad intellectum, ita sensualitas ad rationem, ut supra diximus. Unde in Adam motus sensuales erant ordinati primo secundum rationis imperium quod figurabatur per hoc quod omnia animalia erant pacata in archa Noë ; et similiter in Domino nostro Iesu Christo et multo amplius. Sed post corruptionem penam inflictam pro peccato primi parentis in omnes qui libidine descenderunt, facta est preter hunc ordinem et inobediens, non ex toto. Et ideo motus eius cum sint in materiam attingentem rationem, aliquo modo sunt peccata, licet uenialia ; ut cum aliquis

uidet mulierem mouetur ad coitum et sentit pruritum ; et iste motus, cum non adiungitur perceptio rationis aut consensus, est ueniale peccatum.

Et ita patet quia non est duplex sensualitas seu due sensualitates in homine, sed una tantum. Illa autem propter ordinem uel inordinationem quam habet ad ulteriorem potentiam que est in homine est aliquo modo perfectior ; et ideo contingit in hac esse peccatum ; in illa uero non...

Consequenter est illa questio qua queritur utrum potestas peccandi sit secundum rationem. et hoc utroque modo, scilicet uenialiter aut mortaliter aut uenialiter tantum in sensualitate, mortaliter in ratione.

Quod autem potestas peccandi tam uenialiter quam mortaliter sit tantum in ratione, uidetur per hoc quod cuius est mereri eius est demereri ; sed principium tantum et origo merendi est in ratione aut in libero arbitrio ; ergo principium et origo demerendi est tantum in libero arbitrio ; sed ratio peccandi est ratio demerendi ; ergo ipsa est tantum in libero arbitrio uel in ratione.

Contra hoc est de sensualibus motibus qui non sunt in potestate nostra. Ea autem que rationis sunt, siue secundum superiorem partem siue secundum inferiorem, sunt in nostra potestate. Non ergo potestas peccandi residet penes rationem aut liberum arbitrium tantum.

Preterea. Ex diffinitione peccati uidetur quod tantum potestas peccandi resideat apud rationem aut liberum arbitrium. Nam peccatum est dictum uel factum uel concupitum contra legem Dei ; uel peccatum est preuaricatio legis diuine et celestium inobedientia mandatorum. Sed secundum utramque istarum diffinitionum residet potestas apud rationem aut liberum arbitrium. Ergo potestas peccandi tantum est rationis aut liberi arbitrii.

Item. Quibus non est possibilitas ad dotes anime in patria, illis non est possibilitas ad uirtutes precedentes dotes in uia ; et quibus non est possibilitas ad uirtutes, illis non est possibilitas ad uitia. Sed sensualitati non est potestas ad dotes in patria ; ergo nec ad peccata, ut uidetur. Ergo sensualitas non peccat etiam uenialiter.

Et dicendum est quod potestas peccandi ut subiecti in quo — et dico magis impotentiam quam potentiam — est rationis aut liberi arbitrii quantum ad mortale peccatum tantum, siue superioris siue inferioris partis. Sed non sic est quantum ad peccatum ueniale ; sed erit rationis secundum inferiorem partem, aut potentie motiue ordinate ut subiecti in quo. Sed hoc potest esse dupliciter, uel antecedenter uel consequenter. Quod si sit antecedenter, tunc erit peccatum ueniale ; si consequenter, ut cum fuerit mota a ratione uel libero arbitrio, tunc erit peccatum mortale et libero arbitrio aut rationi ascribetur. Sensualitas autem, cum sit ordinata antecedenter, erit possibilis ad peccatum ueniale.

95 Si autem sumatur potestas que est apud originem siue primam causam efficientem peccati, tunc erit in libero arbitrio aut ratione, tam uenialis peccati quam mortalis. Et ideo cum omnes motiue uires que erant in Adam ante peccatum ordinate essent consequenter, tunc non erat peccare uenialiter sed mortaliter, sicut fuit in Adam.

100 Ad id uero quod obicitur quod cuius est mereri eius est demereri, dicendum est quod non omnis ratio peccandi est ratio demerendi, id est auferendi meritum, sed non merendi uel disponendi ad demeritum ; peccato enim ueniali non aufertur meritum, sed est quedam dispositio ad demeritum. Concedendum est tamen quod origo 105 tam huius quam illius est in ratione aut libero arbitrio.

Ad id uero quod obicitur per diffinitionem peccati, dicendum est quod illa ratio peccati uel diffinitio est intellecta de mortali peccato. Eius ergo potestas secundum utrumque modum, id est effectiue et subiectiue, est in libero arbitrio primo.

110 Ad ultimum uero patet qualiter respondendum est, scilicet cum dicitur quibus non est possibilitas ad uirtutes, etc ; quia hoc intelligitur de peccatis que se non compatiuntur cum uirtutibus ; hec autem sunt mortalia peccata, non uenialia.

Article II. — De Philippe a saint Thomas d'Aquin

§ 1. — *Jean de la Rochelle.*

Dans sa *Summa de vitiis*, Jean de la Rochelle s'attache d'abord à définir le mouvement premier : *Primus motus sic diffinitur quod est motus sensualitatis secundum impulsum fomitis tendens impetuose ad fruitionem creaturae delectabilis* [1]. La définition est établie selon les quatre causes. Le mot *sensualitas* désigne la cause matérielle ou le sujet d'inhérence. Ce mouvement est désordonné, *impetuose*, ce qui le distingue spécifiquement d'un mouvement conforme à la raison, *secundum regimen rationis* ; on le définit ainsi par sa cause formelle. La cause efficiente de ce désordre est la concupiscence, *fomes*. Et en ajoutant qu'il tend à jouir de la créature, la définition donne la cause finale.

Jean pose ensuite, à la suite de Guillaume d'Auxerre, deux

1. Cette même définition se trouve aussi au début de l'exposé de *Bâle Univ. B. IX. 18* (voir *supra*, 529 *lin.* 2-3). Le fait que Jean de la Rochelle l'explique mot par mot insinue que Jean en est l'auteur. La Somme de Bâle serait donc postérieure à la *Summa de vitiis* du maître franciscain.

questions : *an sit peccatum* où il traite de l'imputabilité du mouvement premier ; et *a quo habeat esse peccatum* où il établit en quoi réside sa malice morale.

Le mouvement premier est-il péché ; c'est-à-dire imputable à l'homme ? Jean rapporte trois opinions. Les uns, remarque-t-il, distinguent entre mouvements *primo primi* et en mouvements *secundo primi* : les premiers, n'étant aucunement en notre pouvoir, ne sont pas péché ; les seconds sont péché, du seul fait que, sitôt remarqués, ils auraient dû être réprimés. D'autres, distinguant la sensualité « animale » de la sensualité « humaine », admettent que seuls les mouvements de celle-ci sont péché, parce qu'ils ne se produisent pas sans une certaine intervention de la raison. Une troisième opinion ne reconnaît qu'une seule sensualité dans l'homme, laquelle doit être soumise à l'empire de la raison : le mouvement premier qui s'y produit est péché, puisqu'il résulte d'une négligence de la raison à le réprimer.

Dans les partisans de la première opinion, on reconnaît sans peine ces théologiens de la fin du XIIe siècle que visait Prévostin de Crémone [1]. Les auteurs de la seconde sont Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher. Les derniers ne sont autre que le chancelier Philippe.

Or, c'est cette dernière théorie qui a les préférences de Jean. Dépassant toutefois la pensée du Chancelier, le maître franciscain affirme que la faute vénielle du mouvement premier vient d'une omission coupable de la raison ou, si l'on veut, d'un consentement permissif, *consensus permissivus*.

A la suite de Guillaume d'Auxerre dont il reprend l'exemple relatif au nautonier, Jean rappelle que l'homme ne peut éviter tous les mouvements premiers et c'est pourquoi ceux-ci ne sont que faute vénielle. Mais il maintient que l'on peut prévenir chaque mouvement en particulier, et c'est pour cette raison que chacun d'eux est péché.

Quant à la seconde question : d'où résulte la malice morale du mouvement premier, on se rappelle la formule de Prévostin, amendée par Guillaume d'Auxerre : *quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit*. Jean ajoute deux autres causes : le mouvement

1. Il est certain que Jean de la Rochelle a lu Prévostin de Crémone ; car lorsqu'il se demande si le mouvement premier est défendu par la loi, Jean délaissant le texte de Guillaume d'Auxerre, s'adresse à celui de Prévostin.

est péché, parce qu'il est désordonné dans son procédé, *mouetur enim inordinate et impetuose*, et parce qu'il résulte d'une négligence de la raison, *ratione permissionis rationis vel negligentiae*.

Texte établi d'près *Bruges Ville 228*, f. 10r et *Paris Maz. 984*, f. 247v.

Dictum est de peccato ueniali in generali. Consequens est determinare in particulari et primo de primo motu. Circa quod tria queruntur : quid sit, an sit peccatum, a quo habeat esse peccatum.

[I] Primus motus sic diffinitur quod est motus sensualitatis secundum impulsum fomitis tendens impetuose ad fruitionem creature delectabilis.

Per hoc quod dicitur sensualitas tangitur causa materialis siue subiectum : sensualitas enim est subiectum in quo est primus motus. Notandum tamen quod sensualitas dupliciter mouetur : aliquando enim mouetur secundum regimen rationis ad sustentationem nature, et talis motus non est inordinatus nec uituperabilis ; aliquando mouetur secundum impetum fomitis et iste est primus motus de quo loquimur, et est motus inordinatus. Ad differentiam ergo illius motus qui fit secundum regimen rationis ad sustentationem nature, additur : secundum impulsum fomitis, et in hoc tangitur causa efficiens. Per hoc quod sequitur : tendens impetuose notatur causa formalis que est inordinatio siue improbus impetus libidinis. Per hoc quod sequitur : ad fruitionem creature, etc., notatur causa finalis.

Quid autem sensualitas sit et quot modis dicatur, dictum est in prima diuisione uirium anime. Tamen ad presens notandum est quod sicut se habet sensus ad rationem secundum uim cognitiuam, ita se habet sensualitas ad uim rationalem seu uoluntatem seu liberum arbitrium, quod idem est, secundum uim motiuam. Unde sicut apprehensio siue cognitio que est secundum sensum precedit eam que est secundum rationem, sic motus sensualitatis prior est quam motus qui est secundum uoluntatem ; et ideo dictum est quod primus motus est motus sensualitatis.

Nota etiam quod sensualitas est uis sensibilis ordinate sub ratione ; et ideo sensualitas est in homine solo, sensibilitas in bestiis.

Sed contra predicta obicitur sic. Non solum sensualitas est corrupta, immo et ratio per peccatum originale ; igitur sicut ex corruptione sensualitatis surgit primus motus qui est peccatum, sic ex corruptione rationis potest surgere primus motus qui est peccatum ; ergo primus motus non est sensualitatis solum, sed rationis similiter.

Item. Aliquis sine deliberatione precedente et subito ex uitio rationis dubitat de articulo fidei et statim reicit. Constat quod iste motus fuit peccatum sed ueniale, et fuit primus motus, quia nullus alius precedit, ergo primus.

Contra. Sicut monstratum est prius, fomes est in sensualitate

sicut in subiecto ; ergo cum fomes sit illa corruptio originalis que est elicitiua primi motus, primus motus est in sensualitate proprie.

Respondeo sine preiudicio quod primus motus primo et principaliter sit in sensualitate, secundario uero in ratione. Nam corruptio ex qua fit primus motus ad peccatum fit a carne in sensualitatem, a sensualitate in rationem ; ideo primum motiuum corruptionis quod fomes dicitur est in sensualitate et secundario in ratione.

Et per hoc soluitur primum.

Ad aliud quod secundo obicit dicendum quod ille primus motus dubitationis in sensualitate est : oritur enim a fantasiis que sunt ex parte sensualitatis quibus inordinate admiscetur ratio.

[II] Sequitur an primus motus sit peccatum.

Videtur quod sic per illud Rom. VII : « Quod odi malum id facio », et exponitur de primo motu. Ergo primus est malum quod Apostolus odit. Aut ergo malum pene aut culpe. Si pene, ergo a Deo secundum quosdam, non ergo illud odit Apostolus. Si culpe, ergo primus motus est culpa.

Item. Glossa in eodem distinguit triplex uelle : nature, gratie et uitii. Velle nature ex se elicit motum indifferentem, uelle gratie motum meritorium semper ; ergo uelle uitii semper elicit motum demeritorium. Sed primus motus elicitur ex uelle uitii, quia ex fomite ; ergo primus motus est demeritorius.

Item. A fine dinoscitur qualis sit motus ; sed primi motus finis est peccatum ; ergo primus motus est peccatum.

Contra. Augustinus : « Quis peccat in eo quod uitare non potest ? » Quasi diceret : nullus. Si ergo primus motus uitare non potest, in primo motu peccari non potest, siue non peccatur.

Item. Augustinus : « Si concupiscentia que preter legem nostre uoluntatis mouetur absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis ».

Item. Qualiter est peccatum si non est uoluntarium, cum omne peccatum adeo uoluntarium quod si non est uoluntarium non est peccatum, sicut dicit Augustinus ?

Item. Super psalmum : « Irascimini et nolite peccare » etc., Glossa : « Quod malum est prohibet, quod necessitatis permittit ». Si ergo primi motus ire sint necessitatis, nullo modo uidentur esse peccata.

Ad hoc respondent quidam distinguentes inter motum primo primum et motum secundo primum. Primo primus motus est qui repente insurgit, et quia in potestate nostra non est, peccatum non est. Secundo primus est qui post illum occurrit, et quia debebat reprimi ex quo sentiebatur primo primus, peccatum est.

Alii aliter dicunt quod omnis primus motus peccatum est, sed non dicitur primus motus quousque uoluntatem attingit ; motus ergo dum est in sensualitate brutali nullo modo peccatum est ; sed si in sensualitate humana que non est sine actu rationis peccatum est.

Alii dicunt et melius quod una est sensualitas in homine, et in ea primus motus illicite delectationis insurgens peccatum est ; et illud est propter sensualitatis ordinem ad rationem. Debet enim sensualitas subdita esse rationi et ratio domina regere eam et retrahere ab illicita uoluptate ; quod quando non facit ratio, inde obmittit et peccat.

Ad obiecta ergo respondetur per interemptionem illius : primus motus uitari non potest. Non potest enim uitari uniuersaliter etsi particulariter : possumus enim uitare unumquemque, sed non omnem. Exemplum : sicut iste nauta potest uitare quod aqua non intret in nauim per illud foramen uel illud, non tamen potest uitare quin per aliquod ; similiter primum motum quo quis concupiscit mulierem potuit uitare, si cogitasset de Deo siue penituisset de peccatis.

Ad secundum distinguendus duplex consensus : actiuus quo consentimus ad faciendum malum opus uel bonum, et est consensus permissiuus de quo dicitur : qui tacet consentit. Primo modo consentit ratio uel uoluntates malo operi ; secundo modo primo motui in hoc quod permittit eum fodere domum suam.

Et per hoc patet solutio ad tertium ; nam primus motus est uoluntarius uoluntate permittente, non uoluntate mouente siue efficiente.

Ad ultimum patet solutio similiter ; nam uniuersaliter primi motus necessitatis sunt, quia uitari non possunt ; particulariter uero uitari possunt. Quia ergo particulariter uitari possunt, peccata sunt ; quia uniuersaliter uitari non possunt, uenialia sunt et minima.

[III] Sequitur a quo habeat primus motus quod sit peccatum. Aut enim habet illud ab origine, uel a fine, uel quia contra legem Dei, aut a consensu rationis.

Si ab origine, aut quia est a fomite, contra : fomes post baptismum peccatum non est, sed pena.

Si a fine, quia est ad illicitum, ergo primus motus qui est in uxorem non est peccatum, quia ad licitum, contra : in primo motu non est aliqua discretio nec tunc discernit homo uxorem a non uxore ; ergo si in uxorem primus motus peccatum non est, in nullo peccatum est.

Si quia contra legem Dei, contra : Ieronimus : Anathema sit si quis dixerit Deum aliquid impossibile precepisse ; eodem modo ⟨necessarium⟩ prohibuisse. Primum autem motum uitari est impossibile ; ergo Deus primum non prohibuit. Contra : Rom. VII : « Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : non concupisces » ; et loquitur de primo motu ; ergo primus motus est in prohibitione.

Si propter consensum rationis, contra : primus motus contra uoluntatem rationis insurgit et tamen malum est, sicut dicit Apostolus : « Quod nolo malum, hoc ago ». Ergo non habet a consensu rationis quod sit peccatum.

Respondeo sine preiudicio ; primus motus habet esse peccatum ratione originis, quia habet esse a corrupta radice scilicet a fomite ;

ratione finis, quia tendit ad illicitum ; ratione etiam modi mouendi : mouetur enim inordinate et impetuose ; ratione permissionis rationis uel negligentie.

Ad aliud uero quod obicitur utrum sit in prohibitione, respondetur a quibusdam quod sic. Omne enim peccatum tam ueniale quam mortale prohibetur ; sed sicut est quoddam mandatum quod non potest impleri in uia, sicut dicit Augustinus, scilicet : diliges Dominum Deum tuum, etc., sic etiam quedam prohibitio que in uia impleri non potest, scilicet : non concupisces ; implet tamen eam secundum modum uiatoris qui post concupiscentias non uadit.

Alii dicunt solum mortale prohibitum ; et tamen hec prohibitio : non concupisces ostendit primum motum esse malum. Verbi gratia : pater meus precipit michi ne sequar illum, in hoc dat michi intelligere quod sit malus ; eodem modo cum dicitur : non concupisces, id est ne uadas post concupiscentias tuas, ostenditur michi quod concupiscentia mala sit et motus concupiscentie.

§ 2. — *La Somme théologique d'Alexandre de Halès et les pièces attenantes.*

La Somme théologique d'ALEXANDRE DE HALES traite en deux endroits de notre question ; mais elle témoigne de peu d'originalité ; car dans le premier endroit, elle s'inspire du chancelier Philippe ; et dans le second de Jean de la Rochelle.

Peut-il y avoir péché dans l'appétit sensitif se demande-t-on d'abord : *utrum in sensualitate sit peccatum vel non.* Sa réponse est celle du Chancelier, avec quelques développements. *Originaliter*, tout péché procède de la raison motrice ou volonté. *Subiective*, le péché mortel réside dans cette même raison. Quant au péché véniel, il réside tantôt dans la raison, tantôt dans une faculté inférieure ordonnée à la raison. Dans ce dernier cas, il faut voir si cette faculté (tel l'appétit sensitif) a subi l'influence de la raison, ou si, au contraire, elle se meut antérieurement à toute intervention rationnelle. Dans cette seconde hypothèse, si elle meut la raison d'une manière désordonnée, il y a péché. Et c'est le cas de l'appétit sensitif qui, en punition de la faute originelle, se meut à l'encontre de la saine raison [1].

Philippe, on s'en souvient, avait, dans le contexte immédiatement précédent, mais incidemment, abordé la question des

1. ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 2, 1928, n° 366, p. 443. Voir le texte de Philippe *supra* 539-540 *lin.* 84-99.

mouvements premiers. Mais la Somme théologique d'Alexandre trouvait chez Jean de la Rochelle un exposé plus complet, qu'elle jugea bon d'utiliser abondamment.

Dès la première question, *quid sit primus motus*, l'auteur s'approprie tout simplement la définition de Jean et le commentaire ajouté par celui-ci, en y ajoutant quelques objections et réponses [1].

Dans la seconde question, *an primus motus peccatum sit*, notre théologien est aussi largement tributaire de Jean. On y voit énoncées les trois opinions rapportées par celui-ci ; avec cette différence que l'exposé de la troisième désigne beaucoup moins fidèlement que dans la source d'emprunt la théorie du Chancelier qui a d'ailleurs aussi ses préférences : le mouvement premier est imputable parce que la raison, qui doit se soumettre l'appétit sensitif, a permis ce mouvement ou du moins ne l'a pas réprimé dans sa racine. Il n'y a donc pas de *consensus factivus*, mais un *consensus permissivus* [2]. On ne peut sans doute, sans grâce spéciale, éviter tout mouvement désordonné, mais on peut éviter chaque mouvement en particulier [3].

D'où vient la malice morale du mouvement premier *a quo habet primus motus quod sit peccatum* ? On sait que Jean de la

1. ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 3, 1930, n° 287, p. 301-302.

2. Quidam distingunt inter motum primo primum et motum secundo primum. Primo primus motus est qui repente insurgit ; et ille non est peccatum. Secundo primus motus est qui post illum incurrit ; et ille est peccatum, quia debebat reprimi ex quo sentiebatur primo primus. Alii vero dicunt quod omnis primus motus est peccatum, sed non dicitur primus motus quousque voluntatem attingit. Sed ipsi distinguunt duplicem sensualitem, brutalem et humanam : in brutali non est peccatum, in humana est peccatum. Melius tamen potest dici quod est sensualitas in homine corrupta per originale peccatum et inordinata delectatio sive libidinosa ; quae ex ea procedit inquantum corrupta dicitur primus motus et est peccatum, quia debebat esse subdita rationi et ipsa movetur indebito modo praeter rationem, et attingitur aliquo modo ex ratione non faciente sed permittente et [*lire* : vel] radicem eius non comprimente. *Ibid.* n° 288, p. 303. Voir *supra*, 543, le texte de Jean de la Rochelle — Voluntarium dicitur dupliciter : vel quod est a voluntate faciente, vel quod est a voluntate permittente sive radicem non comprimente. Primo modo non est primus motus voluntarium, secundo modo vel tertio est. *Ibid.* ad 2um. — Duplex est consensus : factivus, et absque tali est primus motus ; et est permissivus, et sine tali non est primus motus ; licet enim non sit consensus actu, est tamen habitu. *Ibid.* ad 3um.

3. Non est necessitas ad hunc primum motum vel illum, licet sit necessitas ad aliquem, manente corruptione in sua causalitate ; posset enim manere corruptio, sed tolli causalitas ex virtute gratiae. *Ibid.* n° 291, p. 305.

Rochelle avait complété l'exposé de Prévostin de Crémone ; la Somme d'Alexandre en revient à la simplicité de celui-ci : *ratione originis et ratione inordinationis ad finem* [1].

Dans le contexte immédiat de la Somme d'Alexandre de Halès il faut placer plusieurs pièces anonymes.

Et d'abord, un exposé qui fait partie d'un bloc de questions qui sont une des sources de cette Somme [2].

L'auteur y traite incidemment notre question, rattachant étroitement le mouvement premier au péché originel. Le péché originel, écrit-il, est péché, parce qu'il dépend de la volonté de nos premiers parents ; de même, le mouvement premier est péché, parce qu'il dépend de cette même volonté se prolongeant en notre propre concupiscence. Le mouvement premier est d'ailleurs plus volontaire que le péché originel, puisqu'en lui, c'est notre propre sensualité qui est en cause en nous conformant à la volonté de nos premiers parents. Et à celui qui objecte que le mouvement de sensualité n'est pas faute morale chez les animaux, notre auteur répond, s'inspirant sans doute du chancelier Philippe, que la sensualité chez nous, étant plus parfaite, a plus de contact avec notre raison. On le voit, la Somme d'Alexandre, en ce point, ne s'est pas inspirée de cette source.

Texte de *Paris Nat. lat. 16406* f. 45rb-45va ; *Paris Nat. lat. 15272* f. 168vb-169ra.

Sed hic occasione huius (de diuisione temptationis) queritur de hoc quod dicitur in Glossa illa quod temptatio que est a carne est peccatum ueniale etsi ei non consentiatur, quia ex hoc uidetur quod possit esse aliquod peccatum inuoluntarium, quia ubi non est consensus, nec uoluntas. Sed hoc est contra Augustinum dicentem in libro de uera religione : omne peccatum adeo est uoluntatrium quod si non est uoluntarium non est peccatum.

Respondeo. Primus motus in sensualitate est peccatum. Quod sit sine consensu rationis eius in quo est uel quoad partem superiorem rationis uel quoad inferiorem, tamen ibi est consensus sensualitatis. Et est intelligendum quod sicut peccatum originale fit in no-

1. *Ibid.* n° 290, p. 304.

2. Il s'agit du groupe des questions de *Paris Nat. lat. 16406*, f. 2r-54r. Voir *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* I, n° 487. Ce même groupe de questions se retrouve dans *Paris Nat. lat. 15272* f. 145ra-173vb.

bis sine consensu nostro et solum dicitur uoluntarium ratione uoluntatis que fuit primorum parentum ad peccandum primo, similiter primi motus qui sunt in sensualitate sunt uoluntarii ab eadem uoluntate, quoniam sensualitas tunc sequitur idem ad quod erat originale. Plus tamen debet dici peccatum sensualitatis uoluntarium quam peccatum originale, quia preter consensum aut uoluntatem primorum parentum existentem ibi, est ibi consensus actualis sensualitatis ratione fomitis conformantis eum uoluntati Ade ; et ex hoc accidit peccatum sensualitatis esse ueniale.

Sed obicitur iuxta hoc quod positum est peccatum esse in sensualitate, quod uidetur impossibile, quia in parte communi nobis et brutis non potest esse peccatum, sed anima sensibilis communis est nobis et brutis, ergo in ea non potest esse peccatum.

Respondeo. De potentia sensibili que in nobis est, est loqui dupliciter. Vel secundum naturam uel [*lire* : et] quantum est communis nobis et brutis, uel secundum respectum secundum quem est ordinata ad rationem. Et primo modo non potest in ea esse peccatum ratione predicta, sed secundo modo et proprie loquendo. Primo modo dicitur sensibilitas, sed secundo sensualitas. Prefectior enim est sensualitas motiua in nobis secundum respectum secundum quem potest mouere rationem quam in brutis. Sicut enim cognitiua sensibilis plus habet in nobis quam in brutis, quia in brutis non potest recipere in uirtute fantasticas species, ea ratione qua ordinate sunt ad rationem ut abstrahantur huiusmodi species a fantasmatibus, sed in sensibili in rationalibus non solum possunt recipi huiusmodi species et conseruari, sed etiam possunt ibi recipi et conseruari secundum respectum secundum quem debet ratio huiusmodi species postea abstrahere a fantasmate, similiter est ex parte motiue uel appetitiue sensibilis quod plus habet in nobis inquantum ordinatur quantum est ex parte fomitis ad mouendum partem rationis inferiorem uel superiorem ad malum quam in sensibili motiua que est in brutis.

Voici d'autre part deux exposés qui dépendent de la Somme d'Alexandre de Halès.

Avant le groupe des questions de saint Albert le Grand conservées dans *Vat. lat. 781* f. 7va-38rb [1], on lit quelques questions tributaires de la Somme alexandrine ; la première d'entre elles vise notre question *de primis motibus utrum sint peccata* [2].

1. Voir *supra*, 218.

2. La parenté littéraire entre ce texte et la Somme alexandrine est indéniable. Il est remarquable, en effet, que les trois premières objections de *Vat. lat. 781* se retrouvent littéralement dans la Somme d'Alexandre de Halès (t. 3, éd. QUARACCHI, n° 288, p. 302), et ne se rencontrent pas dans le texte de Jean de la Rochelle (voir *supra*, 543) que nous savons d'autre part être la source de la Somme d'Alexandre. De plus Jean de la Rochelle touche à peine (voir *supra*, 545 *lin.* 133) la question : *utrum sint in prohibitione primi motus* ; or cette question se rencontre dans *Vat. lat. 781* et dans la Somme d'Alexandre. Jean de la Rochelle ne dit mot de cette question : *utrum ratio peccet si non reprimit ipsum motum sensualitatis*. Or de nouveau, on la retrouve dans *Vat. lat. 781* et la Somme susdite. On constate la même parenté entre ces deux textes à propos de la question *de synderesi et conscientia*, *Vat. lat. 781* f. 4vb. D'autre part, il paraît certain que *Vat. lat. 781* est postérieur au texte parallèle de la Somme d'Alexandre. Car, on va le voir, *Vat. lat. 781* présente un exposé beaucoup plus complet des théories courantes que le texte de la Somme. Si l'auteur de celle-ci l'avait eu sous les yeux, on ne comprendrait pas qu'il se fût contenté de l'exposé de Jean de la Rochelle et eût négligé une source mieux informée.

Notre théologien commence par constater que, d'après la thèse commune, *sicut dicitur communiter*, les mouvements premiers sont péché ; car bien qu'on ne puisse les éviter tous, l'on peut cependant prévenir chacun d'eux, en pensant à autre chose ; pouvant être prévenus, ils sont donc imputables. D'ailleurs, ces mouvements, de soi, tendent au mal, puisqu'ils émanent de la concupiscence : *quia talis motus tendit quantum est de se ad illicitum, quia surgit ex fomite, ideo dicitur peccatum*. Ce péché, poursuit-il, est volontaire, non sans doute *a voluntate faciente seu operante*, mais *a voluntate permittente et non impediente seu a ratione non praeveniente quin surgat*, ce en quoi il se rattache à Alexandre de Halès [1]. Il ne s'agit donc pas d'un *consensus verus*, mais *interpretativus seu permissivus*, expressions que nous retrouverons chez Guillaume de Méliton et saint Bonaventure.

Après avoir défendu la thèse commune, l'auteur poursuit : *Aliter potest dici sine preiudicio quod non omnis motus sensualitatis qui dicitur primus motus est peccatum, immo est aliquis peccatum, aliquis non*. On pourrait, en effet, écrit-il, distinguer deux espèces de mouvements de l'appétit sensitif ; l'un qui vise à un bien naturel, destiné à soutenir la nature, *ad sustentationem naturae*, l'autre qui tend à en jouir : distinction que l'on retrouve d'ailleurs chez Alexandre de Halès et chez Jean de la Rochelle. Le premier de ces mouvements est naturel et ne peut donc être péché, pas plus que le plaisir qui lui est inhérent ; mais le second est faute morale. Et l'auteur rappelle que certains théologiens ont appelé le premier *motus primo primus* et le second *motus secundo primus* : allusion, semble-t-il, à la terminologie de Guillaume d'Auxerre. Il ajoute d'ailleurs que

1. ALEXANDRI DE HALES *Summa theologica*, éd. QUARACCHI, t. 3, n° 282 p. 303.

ceux qui, avec la théorie commune, soutiennent indistinctement la malice morale des mouvements premiers, admettent parfaitement que les *motus primo primi*, émanant de la *sensualitas brutalis* — allusion nouvelle à Guillaume d'Auxerre —, ne sont aucunement péché ; mais il remarque, s'inspirant sans doute du chancelier Philippe, qu'entre la *sensualitas brutalis* et la *sensualitas humana*, il n'y a qu'une distinction de raison.

Ayant ainsi marqué le désaccord plus apparent que réel entre les théories rappelées jusqu'ici, notre théologien rapporte une doctrine beaucoup moins rigide où l'on reconnaît, avec quelques développements nouveaux, la théorie des deux premiers maîtres dominicains, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher : le mouvement premier n'est péché que dans la mesure où la raison commence à y prendre plaisir : *nunquam esse peccatum in sensualitate nisi attingat rationem ut in illo bono sensibili incipiat delectari* ; il n'y a donc faute, même vénielle, que si la volonté le provoque ou s'y complaît. Toutefois l'auteur ajoute que l'autre opinion, plus sévère, est plus commune et lui paraît plus vraie : *tamen alia opinio est communior et videtur verior.*

Queritur de primis motibus utrum sint peccata ; secundo utrum sint in prohibitione et utrum ratio teneatur reprimere primos motus ; tertio utrum consensus in delectationem illiciti sit ueniale uel mortale.

Circa primum obicitur. Rom. VII : « Non ego operor illud », etc. Glossa : quod apostolus nolebat tamen faciebat et concupiscentia est que est in primo motu qui est ueniale peccatum.

Item. Rom. VII. In Glossa distinguitur triplex uelle, scilicet nature, gratie et uitii. Sed motus non est a uelle gratie uel nature ; ergo a uelle uitii. Ergo primus motus est peccatum.

Item. Super prologum psalmorum dicitur quod cogitatio large sumpta complectitur tria, scilicet primum motum mentis qui est uenialis culpa ; et sic primus motus est ueniale peccatum.

Item. Omnis actus siue inclinatio anime rationalis, cum est ⟨in⟩ illicitum, est peccatum. Primus motus sensualitatis est talis. Ergo primus motus est peccatum.

Item. Galat. V : « Caro concupiscit aduersus spiritum », etc. Augustinus : non nullum peccatum est cum caro concupiscit aduersus spiritum, id est anima in carne. Sed tunc est ibi primus motus. Ergo primus motus est peccatum.

Item. Psalmus : « Irascimini et nolite peccare ». Glossa : primus motus ire est uenialis culpa. Ergo est peccatum.

Item. Temptatio ab hoste id est dyabolo, et est temptatio a carne.

Temptatio ab hoste non est peccatum nisi consentiatur. Sed illa que est a carne licet non consentiatur est peccatum, ut dicit Gregorius. Ergo cum huiusmodi temptatio dicatur primus motus, uidetur quod primus motus sit peccatum.

Item. II libro 24 dist. dicitur : « Si in sensuali motu tenetur illecebra peccati ueniale peccatum est ». Ergo motus sensualis peccatum est. Et ita primi motus, ut uidetur, sunt peccata.

Item. Hugo, De sacramentis : « Motus inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens non solum est pena, sed etiam culpa ». Ex quo uidetur quod primi motus sint peccata.

Contra. Augustinus De Correptione et gratia : « Nemo peccat in eo quod uitare non potest ». Sed primus motus non potest uitari, ut uidetur ; quia super illud Irascimini, etc. dicit Glossa quod irasc qui est primus motus non est in nostra potestate. Ergo non est peccatum.

Item. Omne peccatum adeo est uoluntarium quod si non est peccatum [*lire* : uoluntarium] non est uoluntarium [*lire* : peccatum]. Sed primi motus non sunt in uoluntate, sed in sensualitate. Ergo non sunt uoluntarii. Ergo non sunt peccatum.

Item. Rom. VII : « Quod nolo hoc ago », et loquitur de primo motu. Ergo non uult primum motum, et ita non est uoluntarium, quare nec peccatum.

Item. Sensualitas est communis nobis et brutis. Sed secundum quod est commune nobis et brutis non est peccatum. Et ita primi motus non sunt peccata.

Item. Augustinus De ciuitate Dei : « Si concupiscentia que est in carne dormientis absque culpa est, quanto magis in corpore non sentientis [*lire* : consentientis] ». Sed non dicitur consensus in primo motu qui est in sensualitate. Ergo nec peccatum.

Item. Si primus motus ponitur esse peccatum, unde hoc habet quod sit peccatum ? Non a potentia, quoniam ipsa est bona ; nec a corruptione que est pena, et ita bonum ; item non a fine, quia preter intentionem fit ; et ita cum non habeat comparari nisi sic uel sic, uidetur quod primus motus non sit peccatum.

Item. Dyabolus est fortior impellens quam caro ; sed temptatio que est a dyabolo non est peccatum ipsi temptato. Ergo similiter temptatio a carne non est peccatum ; et ita nec primus motus.

Item. Queritur : ut dicitur communiter, primus motus nutritiue seu ad nutritiuam non est peccatum, sed primus motus generatiue. Unde est hoc ? Si dicatur quia generatiua est magis corrupta quam nutritiua et sic motus est magis inordinatus quam nutritiue et plus tendens ⟨in⟩ illicitum ; sed obicitur : quia corruptio in nobis minuit peccatum, uidetur quod ubi est maior corruptio, debet plus excusari homo et ita minus peccatum, quare motus generatiue minus debet dici peccatum quam motus nutritiue, quia magis corrupta.

Responsio. Sicut dicitur communiter, primi motus sunt peccatum

et hii sunt in sensualitate et pro tanto dicuntur peccata ; quia hunc motum et illum in speciali potuit preuenire ratio ne surgeret iste motus uel ille, ut patet cum iste motus carnalis siue sensualis surgit, potuit anima cogitare de alio et se occupare circa licitum et honestum. Quia ergo potuit preueniri dicitur imputari homini in peccatum. Preterea, quia talis motus tendit quantum est de se ad illicitum, quia surgit ex fomite, ideo dicitur peccatum. Et secundum hoc bene conceditur quod non omne peccatum est in ratione siue in uoluntate rationali, sed potest esse ut in origine et etiam ut in subiecto in sensualitate.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum est quod licet primus motus non possit uitari qui [*lire* : quin] aliquis surgat, tamen potuit ratione [*lire* : ratio] uitare ne iste surgat, et sic in particulari potest uitari ; unde cum dicitur : Nullus peccat in eo quod uitare non potest, uerum est quia nullo modo uitare potest ; tamen non est uerum in eo quod aliquo modo uitari potest ; et sic in particulari uitari potest primus motus, quia a ratione potest preueniri, ut dictum est.

Ad aliud dicendum quod aliquid dicitur uoluntarium dupliciter : uel a uoluntate faciente seu operante et sic primus motus non dicitur uoluntarius ; et dicitur uoluntarium a uoluntate permittente et non impediente, seu a ratione non preueniente quin surgat, et sic dicitur aliquo modo uoluntarium et illo modo dicitur peccatum. Vel, ut alii dicunt, dicitur uoluntarium quia tendit ad inclinandum rationem seu uoluntatem.

Ad aliud similiter patet solutio.

Ad aliud dicendum quod sensualitas in nobis dupliciter potest considerari ; scilicet secundum se et sic non est in ea peccatum ; uel ut est ordinata ad rationem siue ordinabilis et sic est in nobis et non in brutis et sic non est communis nobis et brutis.

Ad aliud dicendum quod duplex est consensus, scilicet uerus et interpretatiuus ; uerus dicitur cum uoluntas uel ratio facit illum motum, sed dicitur interpretatiuus seu permissiuus, quia ratio non cohibet illum motum ut non surgat ; sic non est sine consensu ille primus motus.

Ad aliud dicendum quod primus motus habet esse peccatum ex duobus : a parte originis quia surgit ex fomite et a parte inordinationis ad finem, quia tendit ad illicitum.

Ad aliud quod obicitur, scilicet quod illa corruptio que est origo primi motus est pena, scilicet fomes, dicendum quod licet sit pena ex illa parte qua est a peccato sicut a causa meritoria et a Deo ut a causa efficiente, tamen in se habet quamdam causalitatem ut ex ea sicut ex origine corrupta sequatur peccatum, unde primus motus non est ex illa corruptione ut est pena peccati, sed potius ex ea ut est ibi causalitas seu inclinatio ad culpam, unde a potentia conuincta cum ista radice erit motus qui est peccatum. Similiter dicitur peccatum propter inordinationem ad quam tendit.

Ad aliud dicendum quod dyaoblus temptat exterius, caro autem interius ; licet ergo dyabolus, quantum est de se, sit fortior quam caro, tamen caro quoad hoc est fortior quia allicit, et est fortior propter sui coherentiam ad animam rationalem ; ideo temptatio a carne dicitur esse peccatum, non tamen temptatio ab hoste.

Aliter potest dici sine preiudicio, scilicet quod non omnis motus sensualitatis qui dicitur primus motus est peccatum, immo est aliquis peccatum, aliquis non.

Et ad hoc intelligendum dicitur quod bonum apprehensum extra mouet et quoad hoc non est peccatum, quia in apprehensione rei non est peccatum, quantum est de apprehensione, quia sic est motus ad animam. Sed cum est apprehensum ab anima quoad potentiam motiuam que dicitur sensualitas, potest moueri in illud apprehensum tamquam in bonum nature seu ut est ad nature sustentationem, et sic ille motus non dicitur peccatum ; immo delectatio que est ibi ut sic est quasi naturalis et non est peccatum ; uel potest mouere ad illud apparens bonum ut in ipso delectetur et illo fruatur et sic est peccatum ; primo modo non. Et, sicut quidam dixerunt, secundum hunc modum est dicere quod est primo primus qui est in sola sensualitate nec actu tendit in illicitum, nec mouetur sic anima in delectationem creature inordinatam, et talis motus non procedit ex fomite, sed potius ex ipsa natura ; est alius qui tendit in fruitionem creature et iste est motus inordinatus et hic est secundo primus et est sensualitatis ut tendit in illicitum rationis et sic est peccatum.

Et illi qui sine distinctione dicunt primos motus esse peccatum intellexerunt de illis motibus qui tendunt in illicitum, non de hiis qui sunt sensualitatis tantum que est quasi brutalis nec attendit ordinem ad rationem, sed potius respicit bonum nature. Secundum istos qui dicunt primos motus esse peccata, diffinitur primus motus sic : primus motus est sensualitatis humane secundum impulsum fomitis tendens in fruitionem creature delectabilis, et ibi tanguntur quatuor cause motuum primorum, scilicet causa materialis cum dicitur sensualitatis, quia hic est subiectum illius motus, unde est materia in qua fit ; item causa efficiens cum dicitur secundum impulsum fomitis ; item formalis cum dicitur tendens, sed finalis cum dicitur in fruitionem creature. Et nota quod illi motus egrediuntur secundum impulsum fomitis et tendunt in illicitum, et sic sunt quasi medii inter originale et mortale, ut dicetur. Prout uero tendunt in illicitum ut in mortale, sic sunt peccata uenialia, ut dicunt ; ut autem surgunt ex originali seu ex fomite, sic sunt pena inflicta ex Dei iustitia et ex merito peccati Ade. Et nota quod licet quidam ponant duplicem sensualitatem in homine, scilicet brutalem et humanam, tamen sine preiudicio potest dici quod eadem est in re, sed dicitur differre secundum rationem, quia prout ille motus est sensualitatis nec tendit in illicitum, sic dicunt quod

illa est quasi brutalis non ordinabilis sub ratione, sed ut motus exit ab ea ut debet ordinari ad rationem et regi a ratione et est motus tendens in illicitum, sic dicitur sensualitas humana et sic dicitur in ratione primi motus : primus motus est motus sensualitatis humane, etc.

Alia est opinio aliorum qui dicunt nunquam esse peccatum in sensualitate nisi attingat rationem ut in illo bono sensibili incipiat delectari ; unde cum primus motus exeat a sensualitate et est ibi delectatio sensualitatis, si uoluntas rationis non sit causa huius uel concomitans illum ut delectetur ibi, non est peccatum nec ueniale nec mortale, sed ille motus tantum est in sensualitate ; tamen propter colligantiam sensualitatis et rationis, uix delectatur sensualitas qui [*lire* : quin] attingat rationem ut ibi incipiat delectari. Unde dicunt quod ille motus qui tantum tenetur in sensualitate non est peccatum, nec est in potestate nostra, nec est uoluntarius uoluntate rationis, nec tenetur ratio reprimere illum motum quin surgat ; quia hoc quin surgat non est in potestate rationis uel uoluntatis rationis ; sed quod non procedat est in potestate rationis ; unde cum procedit uel a ratione causatur sic incipit esse peccatum et non prius, ut dicunt, et licet primus motus aliquo modo tendat in illicitum actu uel habitu, non dicitur tamen esse peccatum, nisi cum tendit actu in illicitum, scilicet donec ueniat ad rationem, scilicet ut delectatur circa illud. Si autem hoc non dicitur proprie tendere nec ante [?] dicitur ibi esse peccatum, ut dicunt illi qui sunt de hac opinione. Secundum hoc ponitur primo primus qui non sic exit ex fomite, ut dictum est, et hic non est peccatum. Alius est qui surgit ex fomite et tendit ad illicitum et, ut dicunt communiter, iste est peccatum ueniale et minimum. Alii dicunt quod nisi attingat partem inferiorem, que aliquando uocatur ab Augustino sensualitas, non est peccatum, sicut tactum est.

Tamen alia opinio est communior et uidetur uerior.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, potest dici quod primus motus dicitur peccatum per originem et quasi per causalitatem, quia tendit, quantum est de se, ad ordinem rationis, uel tunc dicitur peccatum quando attingit rationem que delectatur, et ratione huius dicitur peccatum, non in se.

Ad aliud potest dici quod primus motus, cum non sit peccatum, non est a uelle uitii, sed potius a uelle nature corrupte. Vel potest dici quod est a uelle uitii ; sed illud uelle uitii non dicit culpam, sed potius penam ; et propter hoc non oportet quod primus motus qui sic exit sit peccatum.

Ad aliud potest dici quod primus motus appellatur cum iam attingit mentem seu rationem et sic est peccatum ; aliter non.

Ad aliud dicendum quod, cum dicitur : omnis motus anime rationalis tendens in illicitum est peccatum ; sed ille motus dicitur anime rationalis quia attingit rationem, sic uerum est quoniam illud

est peccatum. Si autem dicatur anime rationalis quia est sensualitatis, eadem est natura uel essentia cum anima rationali, tunc dicendum quod si dicitur tendens in illicitum actu inclinans rationem non reprimentem ipsum, sed potius delectantem, tunc est peccatum. Si autem non attingat rationem sic, ille motus non dicitur peccatum nec sic actu inclinat ad illicitum.

Ad aliud quod dicit Augustinus : non nullum peccatum est cum anima in carne concupiscit, dici potest quod loquitur de concupiscentia que est contra spiritum, et sic cum attingit spiritum uel rationem, et sic est peccatum. Sed primus motus non sic semper se habet. Vel potest dici quod cum dicit : nonnullum est peccatum etc., loquitur non ut semper, sed ut in pluribus, quia propter cognitionem [*lire* : coniunctionem] anime ad carnem corruptam, sepe fit ut cum anima concupiscit in carne, et ipsa ratio uel spiritus concupiscit uel condelectatur.

Ad aliud patet responsio.

Ad aliud dicendum quod temptatio que est a carne non nominat solum primum motum in se, sed ut allicit rationem ; unde cum ille motus attingat rationem, sic dicitur proprie temptatio carnis, sed cum non tendit actu in illicitum, non dicitur temptatio carnis, sed primus motus.

Ad aliud dici potest quod illecebra peccati dicitur teneri in sensualitate prout est ibi peccatum ueniale, non quia non attingat rationem condelectantem et non statim reprimentem ne procedat ; imo est ibi rationis aliqua delectatio, sed pro tanto dicitur teneri in sensualitate, quia non attingit rationem ut deliberantem uel auertentem [*lire* : aduertentem].

Ad aliud patet responsio quod Hugo loquitur de motu attingente rationem. Vel potest dici culpa quia tendit ad inclinandum rationem in culpam.

Unde sustinendo hanc opinioneum potest dici quod quando dicitur in scriptura primos motus esse peccata, non dicitur hoc per essentiam, sed hoc dicitur quia habent inclinationem, scilicet inclinando rationem ad delectandum. Et sic patet responsio ad obiecta. *Vat. lat. 781* f. 1ra-2ra.

Voici enfin dans *Paris Nat. lat. 16406* f. 75va-79vb une série de questions *circa sensualitatem* qui semble, à son tour, dépendre de la Somme d'Alexandre. Après avoir disserté sur la distinction entre la *sensualitas brutalis* et la *sensualitas humana*, la *sensualitas* en général et la raison, sur la concupiscence (*fomes*) et son influence sur la *sensualitas*, notre auteur se demande d'abord *utrum primus motus sit in sensualitate* où l'on voit le contact intime avec la Somme d'Alexandre ; et ensuite *utrum*

ipsi primi motus sint peccata. Or ici notre théologien tend plutôt à s'écarter de la rigueur de la sentence commune. Après avoir rapporté, à la suite d'Alexandre, la théorie qui distingue entre *motus primo primi* et *motus secundo primi*, et celle qui sépare la *sensualitas brutalis* de la *sensualitas humana*, l'auteur note que la *sensualitas* présente deux aspects selon qu'elle se rattache à la raison ou bien aux facultés végétatives ; or le mouvement premier n'est péché que s'il atteint la raison [1].

Dicto in qua ui sit primus motus tamquam in subiecto, quia in sensualitate sic uel sic considerata, quia in inferiori parte sunt et in superiori sed aliter et aliter, sicut infra patebit, ideo modo queritur utrum ipsi primi motus sint peccata, et talia peccata quibus pena debeatur sicut est originale peccatum.

Et uidetur quod sit peccatum per illud quod dicitur Rom. VII....

Augustinus in libro de libero arbitrio : « illud quod ingratus quisque non recte facit et quod uolens recte facere non posse [*lire* : potest] ideo dicuntur peccata quia de peccato illo libere uoluntatis originem ducunt ».

Ex hiis uerbis Augustini uidetur quod omnes motus qui non sunt in nostra potestate proprie non sunt peccata, sed pena peccatorum precedentium.

Alii distingunt inter motus primo primos et secundario primos. Primus motus est uitiosus qui repente surgit uelit nolit ratio, qui non est peccatum. Secundo primus est qui occurrit post illum, et iste secundus est peccatum, quia ex quo sentiebatur primus, reprimi debuit proprie quousque uoluntatem attingat, quia a fine unumquodque est denominandum.

Isti autem distinguunt duplicem sensualitatem : brutalem et humanam. Primus motus in brutali nullo modo est peccatum, in humana ergo est peccatum. Nota ergo quod quidam posuerunt duas sensualitates in homine, de quibus loquitur magister in Sententis : unam brutalem in qua non est peccatum primus motus, et humanam in qua primum est peccatum.

Nos uero sine preiudicio dicimus quod eiusdem sensualitatis sunt due partes, superior que consentit partibus rationis, et inferior que non consentit, sed est dedita circa corpus et uires anime sensibilis, uegetabilis, maxime circa nutritiuum et generatiuum et sensus exteriores : unde Hebr. X : « pertingens usque ad diuisionem anime et spiritus ». Glosa : « Videt Dei filius quomodo sensus et ratio inter se

1. Le P. Fr. Pelster S. J. est porté à attribuer cette question à Richard Rufus. *Neue Schriften des englischen Franziskaners Ricardus Rufus von Cornwall (um 1250)*, dans *Scholastik* 9 (1934) 258-259. Nous avouons cependant ne pas trouver dans cette question les formules caractéristiques du maître anglais.

cohereant, conueniant in aliquo uel quomodo hec et illa, id est ratio et sensualitas, in suis differentiis conueniant, dum superior differentia sensualitatis conueniat consentiendo cum differentiis rationis que sunt tres ». Ex hac Glosa ponimus quod sensualitas una potentia est habens duas facies siue partes secundum eius officia uel effectus, aut etiam duos habitus ; una est sub potestate rationis, alia non, secundum quod conuertitur ad inferioria ; et primo primus motus est in parte inferiori qui non est in potestate nostra ; sed motus qui est in parte superiori eius qui [*lire* : que] attingit rationem potest prohiberi, de quo dicit magister quod est uelle [*lire* : ueniale] leuissimum ; de quo dicunt auctoritates Augustini quod non potest prohiberi. Sic ergo secundum partes, soluuntur omnia quesita ; ut dicatur quod secundum partem inferiorem cum mouetur ad illicita non peccatur, quia motus ille non est in ditione rationis ; sed cum mouetur ad illicita secundum partem superiorem que attingit rationem et ideo potest prohiberi motus eius, qui est peccatum. *Paris Nat. lat. 16406* f. 78va-79ra.

§ 3. — *Guerric de Saint-Quentin.*

Guerric de Saint-Quentin O. P., maître régent de 1233 à 1242, consacre une de ses questions aux mouvements premiers [1].

Il ne s'agit pas ici des mouvements premiers de la volonté ; ceux-ci sont imputables, puisqu'ils sont certainement au pouvoir de l'âme. Il s'agit des mouvements de l'appétit sensitif, lesquels sont de deux sortes : les uns se rapportent au boire et au manger, les autres à la sensualité charnelle.

Les premiers ne sont pas péché, quand ils ne sont que l'expression d'une nécessité de nature ; mais ils le sont, s'ils procèdent de la volonté, comme chez le gourmand qui, rassasié, se plaint de ne pouvoir davantage satisfaire sa passion.

Quant aux mouvements premiers de la sensualité, deux opinions sont en présence. Les uns distinguent entre mouvements *primo primi* et en mouvements *secundo primi* : les premiers surgissent avant même que la raison ne les ait remarqués, les seconds sont remarqués par la raison, mais se produisent avant

1. Cette question fait suite à une série de questions sur les sacrements que le P. F. M. Henquinet attribue à bon droit, semble-t-il, à Guerric de Saint-Quentin. *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O.P.*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 6 (1934) 284-312, 394-403. Notre question ne se rencontre, à notre connaissance, que dans *Paris Nat. lat. 15571*.

que la raison ait pu délibérer et juger à leur sujet ; les premiers, disent ces auteurs, ne sont pas péché, mais les seconds le sont, ayant été remarqués par la raison. A vrai dire, note Guerric, si même la raison les a remarqués au moment où ils surgissent, ces mouvements *secundo primi* ne sont cependant pas au pouvoir de l'homme ; pourquoi seraient-ils plus imputables que les premiers ?

D'autres théologiens, poursuit Guerric, suppriment cette distinction et soutiennent que tout mouvement premier est imputable. Et c'est cette théorie qu'adopte le maître dominicain. On ne parle pas ici des mouvements qui procèdent de l'âme végétative, puisqu'ils sont en dehors des prises de la raison ; mais on vise ceux qui procèdent de l'âme sensitive, animale. Ces mouvements de l'appétit sensitif peuvent et doivent être ordonnés par la raison. S'ils ne le sont pas, ils sont donc faute. Cependant le devoir qui incombe à la raison inférieure — car c'est bien de celle-ci qu'il s'agit de l'occurrence — de réprimer les mouvements de la sensibilité n'est pas aussi strict que celui de la raison supériure à l'égard de la raison inférieure ; ce dernier devoir est strict, *secundum debitum*, l'autre n'est que *secundum congruum*, et dès lors le fait de ne pas réprimer un mouvement indélibéré de la sensualité n'est qu'une faute vénielle.

Il faut donc maintenir que le mouvement premier est volontaire, non pas en ce sens qu'il procède directement de la volonté, mais parce que la raison a négligé de le réprimer.

Qu'on ne dise donc pas que le mouvement premier est naturel, et donc en dehors de l'ordre moral. Sans doute, du fait qu'il est un acte, il est naturel ; mais du fait que cet acte est désordonné, il est de l'ordre moral.

Un second problème arrête un instant Guerric ; le mouvement premier est imputable ; mais pourquoi est-il péché ? Ce n'est pas parce qu'il procède du mal, *a malo*, car ce mal n'est pas une faute, mais une punition. Ce n'est pas davantage parce qu'il tend au mal moral, *ad illicitum*, puisque ce mal ne s'en suit que si ce mouvement se poursuit. Mais il est péché, parce que désordonné : tandis que le premier mouvement de gourmandise est purement naturel, celui de sensualité relève de l'empire de la raison, étant d'ailleurs accompagné d'une volupté étrangère au mouvement de gourmandise et procédant

d'une faculté plus corrompue que les facultés de la vie végétative.

Il est aisé de constater que Guerric a sous les yeux la *Summa* de Guillame d'Auxerre dont il reprend maintes formules. Concernant le problème de l'imputabilité, il s'apparente en outre à Jean de la Rochelle, s'éloignant ouvertement des vues des deux premiers maîtres dominicains Hugues de Saint-Cher et Roland de Crémone. Quant au second problème, il s'écarte des solutions reçues pour ramener le péché au simple désordre d'une faculté qui n'est pas soumise à la maîtrise obligatoire de la raison.

Quesitum est de primis motibus, et primo utrum sint peccata....
Responsio. Ut dicit psalmus : « Dominus percussit primogenita Egipti ab homine usque ad pecus ». Primogeniti Egipti dicuntur primi motus, qui dupliciter sunt. Sunt enim hominis in quantum spiritualis, uel habentes principium ab anima, ut primi motus in peccatis spiritualibus ; sunt autem pecoris in quantum habent principium a carne, ut primi motus in peccatis carnalibus.

De primis non est dubium quin sint peccata. Cum enim anima rationalis sit principium, in potestate eius est ut insurgant ; et licet dicat Glosa illa quod primus motus non est in potestate nostra, intelligendum illud : propter difficultatem repressionis, et non propter impossibilitatem.

Primogenita autem pecoris duplicter sunt ; scilicet quantum ad generatiuam, et quantum ad nutritiuam.

Et quantum ad nutritiuam dupliciter : quia uel sunt a necessitate, et sic non sunt peccata ; uel a uoluptate, ut in lecatore qui, cum est satur, dolet quod non potest comedere amplius, sic sunt peccata : in tali enim mouetur uoluntas humana ad illicitum, et non uis brutalis.

De primis autem motibus generatiue dubitatio est. Et circa eos duplex est opinio.

Quidam enim distinguunt duplicem motum, scilicet primo primum, qui insurgit ante animaduersionem et iudicium rationis, et hii non sunt peccata, ut dicunt. Est autem motus alius qui dicitur secundo primus qui mox ut surgit animaduertit ratio, et talis motus non antecedit animaduersionem rationis, sed iudicium, et iste motus peccatum est propter animaduersionem rationis ; et iste motus dicitur primus propter iudicium rationis quod ipse precedit ; dicitur autem secundo primus respectu primo primi qui est omnino preter aliquod opus rationis : sed secundo primus non est omnino preter opus rationis, cum se ei adiungat animaduersio.

Sed contra hoc sic obicitur : ortus istius motus simul est cum ani-

maduersione rationis, licet ante iudicium ; ergo, cum animaduersio rationis non precedat motum istum, immo sit cum eo, non potest facere quin insurgat motus iste ; ergo talis motus debet dici non esse peccatum, sicut motus primo primus. Licet enim ratio animaduertat, non potest reprimere quin surgat ; ergo rationi non est imputandum, licet possit facere quod non procedat.

Alii dicunt quod omnes primi motus sunt peccata, et primo primi et secundo primi. Et hoc uidetur.

Triplex enim est uis anime : rationalis, scilicet, sensibilis, uegetabilis ; siue animalis et naturalis. Animalis enim speciali nomine idem est quod sensibilis ; naturalis uero idem quod uegetabilis. Vis pure naturalis, ut augmentatiua, digestiua et huiusmodi non est ordinabilis ad rationem ; unde ibi non est peccatum. Generatiua uero non est uis pure naturalis, sed est animalis ; est enim uis generatiua secundum tactum ; tactus enim est secundum uim animalem ; uis autem animalis ordinabilis est ad rationem : generatiua ergo et motus eius, secundum quod sunt animales, ordinabililes sunt ad rationem. Si ergo contingat huiusmodi non ordinari, peccatum est ; sed omnis primus motus generatiue inordinatus est ; unde peccatum est ; tenetur enim ratio huiusmodi motum ordinare uel reprimere. Tentio autem ⟨est⟩ duplex ; scilicet tentio secundum debitum, et tentio secundum congruum. Pars superior secundum debitum tenetur regere partem inferiorem rationis ; quod si omittat, est ibi peccatum mortale, cum sit ibi coniugium quodam modo ; pars autem inferior, quia nobilior sensualitate, de congruo tenetur regere sensualitatens ; omissio autem tentionis secundum congruum non facit peccatum mortale, sed ueniale ; unde cum huiusmodi omissio sit in primis motibus, primi motus sunt peccata uenialia.

Quod obicitur : primus motus non est uoluntarius, ergo non est peccatum, respondeo : uoluntarium dupliciter potest dici, scilicet proprie secundum quod res aliqua dicitur uoluntaria, quia a uoluntate elicitur, et sic primus motus non est uoluntarius, quia non a uoluntate elicitur ; uel uoluntarium potest dici quod uoluntas non reprimit, siue cuius repressio est in uoluntate ; sic primus motus dicitur uoluntarius, quia a uoluntate potest reprimi ex congruo. Potest autem ratio eos reprimere in uniuersali, etsi non in particulari.

Quod obicitur : primi motus sunt naturales, ergo, respondeo : in primo motu duo sunt, scilicet motus et inordinatio ; unde duplicem habet comparationem, unam ad uim elicientem, et aliam ad rationem regentem et ordinantem : inquantum actus uel motus comparatur ad uim elicientem ; inquantum inordinatus comparatur ad rationem ordinare debentem. Inquantum comparatur ad uim elicientem, non sunt peccata, et sic naturales sunt ; inquantum autem inordinate sunt, peccata sunt et, ut sic sunt, preter naturam sunt. Unde breviter : naturales sunt in quantum motus, preter naturam inquantum inordinati

Quod obicitur : nemo peccat in eo quod uitare non potest, respondeo ; uitari possunt in particulari, non in uniuersali ; in uniuersali enim uitari non possunt nec quoad uniuersalitatem temporis, nec quoad uniuersalitatem motuum. Possunt tamen uitari in particulari, scilicet quoad particularitatem temporis et quoad particularitatem motus ; potest enim motus iste uitari aliquantulo tempore.

Quod obicitur : primus motus non est in potestate nostra, ergo etc, illud iam solutum est. Vel potest dici quod nemo peccat in eo quod uitare non potest de natura ; peccat tamen in eo quod uitare non potest de uitio ; et hoc uidetur Augustinus sententiare loquens contra Manicheum ponentem duas naturas in nobis, unam bonam et aliam malam ; quod si uerum esset, non possemus peccare, quia de natura faceremus malum secundum malam in nobis naturam.

Quod queritur unde habeant primi motus quod sint peccata, dicendum quod nec quia a malo, quia, ut dictum est, illud malum non est malum culpe sed pene ; nec eo quod sunt ad illicitum ; dicuntur enim esse ad illicitum, quia illicitum sequitur eos si progrediuntur ; sed peccata sunt ex inordinatione ; omnis enim ordinabilis, si non ordinetur, uitiosus est ; motus autem quidam nutritiue sine omni uoluptate est et pure necessitatis ; talis motus nec reprimendus est nec ordinandus, cum non sit inordinatus, sed omnis motus generatiue habet uoluptatem adnexam. Item persona corrupta corrumpit naturam ; corruptio autem transfunditur in posteros per uim generatiuam, et ideo hec uis plus corruptionis habet quam alie. Item, omnis habitus contractus plus inclinat ad similia illi ex quibus contractus est ; fomes autem est habitus contractus per generatiuam ; unde plus inclinat ad actum generatiue ; unde cum maior sit in generatiua corruptio, motus ab ipsa procedentes magis sunt uitiosi. *Paris Nat. lat. 15571* f. 125va-125vb.

§ 4. — *Odon Rigaud.*

Odon Rigaud ne traite qu'incidemment notre question, en fonction de cette autre : peut-il y avoir péché dans la « sensualité » comme telle ?

On peut, écrit Odon, répondre de deux manières, selon qu'on envisage le problème du côté de la « sensualité » ou du côté du péché.

Du côté de la sensualité d'abord : si on la considère en elle-même, elle ne peut être sujet de péché, puisqu'elle est commune à l'homme et à l'animal ; mais si on l'envisage comme elle l'est chez nous, en tant que faite pour obéir à la raison, en elle le péché peut se rencontrer.

On peut aussi, poursuit Odon, envisager la question du côté du péché. Et en celui-ci, on distinguera deux aspects : l'acte matériel et le désordre de l'acte, *actus* et *inordinatio*. Comme acte matériel, le péché peut évidemment résider dans la sensualité, et c'est le cas du mouvement premier ; mais le désordre ne peut être le fait que de la raison qui a manqué à son rôle. Et si l'on demande pourquoi cette omission — et le mouvement désordonné qui en résulte — n'est que vénielle, Odon répond que la raison ne devait pas remplir son rôle *ex debito*, mais *ex congruo*.

La premire solution nous est connue, étant déjà familière au sein de l'école franciscaine. Quant à la seconde, nous venons de la rencontrer chez Guerric de Saint-Quentin. Odon Rigaud marque sa préférence pour la première, sans y insister davantage.

Texte établi d'après *Troyes 825* f. 103v, *Bruges Ville 208* f. 277r et *Bruxelles Bibl. Roy. 11614 (1542)* f. 103v.

Primo queritur utrum peccatum sit in sensualitate.

Circa primum sic. Dicit Augustinus XII de Trinitate, et habetur in littera : « Carnalis seu sensualis motus nobis et pecoribus communis est ». Sed in peccato discrepamus a brutis, quia bruta non possunt peccare. Ergo peccatum non est in ea parte que communis est nobis et brutis.

Item. Meritum et demeritum habent oppositionem. Sed omne meritum est circa rationem. Ergo omne demeritum. Ergo omne peccatum habet esse in ratione, et nullum est in sensualitate.

Contra. Primi motus ad illicitum sunt peccata. Sed illi sunt in sensualitate. Ergo sensualitas est peccati subiectum.

Item. Magister in littera, capitulo : Nunc superest : « si in motu sensuali tantum illecebra teneatur, ueniale tantum ac leuissimum est peccatum ». Ergo aliquod peccatum, quamuis leuissimum, potest esse in sensualitate.

Responsio. Dicendum est ad hoc quod sensualitas in nobis potest esse subiectum peccati. Hoc autem duobus modis potest intelligi : uno modo distinguendo a parte sensualitatis, alio modo a parte peccati. A parte sensualitatis ; quia sensualitas potest dupliciter considerari : aut in se, aut in quantum ordinabilis est a ratione siue sub ratione. Loquendo de ipsa in se, sic communicamus eam cum brutis ; et hoc modo non dicitur esse subiectum peccati. Et sic procedit ratio ad primam partem. Alio modo consideratur in quantum ordinabilis ad rationem ; et hoc modo potest esse in ipsa motus inordinatus ; et iste est peccatum. Et sic procedunt rationes ad secundam partem. Hoc autem modo non est in brutis, et ideo non potest esse in sensualitate brutorum inordinatus motus.

Et ita patent rationes ad utramque partem, quia demeritum non ponitur in ea absolute. Potest tamen et aliter dici de merito, quia ueniale peccatum non est demeritum, sed solum dispositio ad demeritum.

Aliter respondetur, distinguendo a parte peccati ; quia in peccato duo sunt : actus scilicet et inordinatio. Dico ergo quod peccatum aliquod ratione actus est in sensualitate, sicut patet in ⟨primo⟩ motu. Sed inordinatio est rationis debentis ordinare, non ex debito, sed ex congruo, et ideo ueniale est.

Et sic patet illud ; quia rationem peccati habet ratione inordinationis ; hec autem rationi imputatur ; et ita omne peccatum imputatur rationi. Tamen aliquod est in sensualitate quoad actum ; et sic patent rationes ad utramque partem.

Primo modo dicitur probabilius.

§ 5. — *Guillaume de Meliton.*

Guillaume de Meliton O. F. M. consacre à son tour une de ses questions disputées à notre problème [1].

Il serait aisé de prouver que cette question s'alimente à la fois à la Somme d'Alexandre de Halès, à la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle, et à la question de Guerric de Saint-Quentin, analysée plus haut.

Où peut se rencontrer un mouvement premier peccamineux ? Sans doute, chacune des puissances de l'âme a été corrompue, *corrupta*, par le péché originel ; mais la faculté sensitive dont relèvent les fonctions de la génération a été en outre infectée, *infecta*, et cette infection à elle seule suffit pour provoquer les mouvements premiers désordonnés [2].

1. Il s'agit de la question *De primis motibus* de *Toulouse 737* f. 67ra-68vb qui fait partie d'un groupe attribué, à bon droit, semble-t-il, par le P. F. Pelster à Guillaume de Méliton. *Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales*, dans *Scholastik* 6 (1931) 343-345.

2. Licet unaqueque uis anime sit corrupta, non propter hoc sequitur quod ex unaquaque surgant primi motus peccati. Unde notandum quod sunt quedam uires que sunt simpliciter corrupte, quedam que est corrupta et infecta. Huiusmodi autem corrupta cui est annexa infectio ex se sufficit elicere motus inordinatos. *Toulouse 737* f. 67rb. — La connexion de cette théorie avec celle du péché originel est nettement marquée par le texte suivant : « Adam preuaricando reus fuit lese maiestatis; propter quod uindicta preuaricationis debuit extendi ad posteros ; sed uis nutritiua data est ad salutem indiuidui, uis generatiua ad salutem speciei. Ad hoc igitur quod uindicta extenderetur ad posteros, oportuit preter generalem corruptionem aliquam infectionem infligi ipsi generatiue et organo

C'est à propos de ces mouvements qu'on se demande s'ils sont des péchés. Les mouvements premiers des facultés de nutrition ne sont pas des péchés, parce qu'ils échappent aux prises de la raison et que d'ailleurs la jouissance qu'ils provoquent n'est pas de soi désordonnée. Les mouvements premiers de la faculté sensitive, autres que les mouvements charnels, ne sont pas péchés comme tels, ils ne le sont que s'ils deviennent désordonnés. Quant aux mouvements premiers de l'appétit charnel, il faut distinguer : s'ils surgissent à l'improviste, en dehors de toute intervention de la raison, et de ce chef sont appelés *primo primi*, ils sont entièrement involontaires ; si au contraire ils comportent une certaine attention de la raison et sont par là même dénommés *secundo primi*, ces mouvements sont des péchés.

Cependant, poursuit l'auteur, cette solution n'est pas sans difficultés. Aussi bien plusieurs maintiennent que les mouvements *primo primi* eux-mêmes sont péchés. Ici, Guillaume a manifestement sous les yeux las olution de Guerric de Saint-Quentin, auquel il emprunte plusieurs passages. Les mouvements premiers de tout genre peuvent être dits volontaires, non sans doute *vere*, mais au moins *interpretative* : il ne procèdent sans doute pas directement de la volonté ; mais ils ont été permis par la volonté ou non réprimés par elle.

Et quand on dit que ces mouvements sont *praeter rationem*, qu'on s'entende bien : ils sont étrangers à la raison, en ce sens que celle-ci ne les provoque pas ; mais ils relèvent de la raison puisqu'elle les a permis.

Et qu'on ne dise pas qu'ils sont naturels et donc involontaires ; ils sont naturels en tant qu'actes, mais ils sont volontaires en tant que désordonnés.

Et toutefois, Guilaume de Meliton ne se rend pas davantage à cette solution de Guerric. Il en propose donc une nouvelle. Distinguons volonté et *appetitus*. L'*appetitus* appartient proprement aux êtres privés de raison, la volonté au contraire implique la raison. Dès lors la *sensualitas* dans l'homme relève de la volonté et se distingue de la *sensibilitas* purement animale. Tous les mouvements premiers dans l'homme relèvent de la

ge atiue ; propter quod ipsa generatiua et porta propaginis per quam descendit uindicta ad posteros infecte sunt ; non nutritiua et organum nutritiue que deseruiunt saluationi indiuidui. *Ibid.* f. 68rb.

sensualitas. Ceux qui surgissent en dehors de la volonté et de son consentement sont *primo primi* et ne sont pas péchés ; ceux qui impliquent une volonté de poser l'acte ou de s'y complaire sont péchés.

Les mouvements premiers ne sont donc pas péchés parce qu'ils procèdent d'une faculté corrompue ni parce qu'ils sont remarqués ou permis par la raison, mais parce qu'ils procèdent d'une volonté de se complaire dans cette *sensualitas*, ou de la traduire en acte.

Ces données permettent à Guillaume de résoudre le second problème classique : d'où vient que ces mouvements premiers sont péchés ?

Certains — lisez Jean de la Rochelle — assignent quatre causes : le mouvement premier provient du mal, il conduit au mal, il est désordonné, il est le fruit d'une négligence de la raison. Cette solution, remarque Guillaume, ne tient pas : car ces quatre raisons valent pour les mouvements *primo primi* eux-mêmes.

La solution s'impose : le mouvement premier est péché pour deux motifs : c'est qu'il est désordonné, procédant d'une faculté infectée qui provoque une jouissance désordonnée ; c'est ensuite parce qu'il est volontaire, impliquant un consentement à la sensualité. Le désordre est l'élément matériel du péché, le consentement de la volonté en est l'élément formel.

Queritur utrum primi motus sint peccatum. Quod sic uidetur...
Respondeo. Super illud Matthei ultimo : « predicate euangelium omni creature », dicit Gregorius : « omnis creature nomine significatur homo; habet namque commune esse cum lapidibus, uiuere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis ». Habet igitur homo esse, uitam, sensum, rationem uel intellectum. Ratione esse non sunt illi motus appropriati, sed ratione qua uiuit, sentit et ratione qua utitur. Et secundum triplex esse triplex motus illi congruit, scilicet naturalis, animalis et rationalis ; et hoc a triplici ui, scilicet naturali qua mouetur circa necessaria uite que distinguuntur per digestiuam, retentiuam, expulsiuam, etc ; animali qua sentit, et rationali qua discernit.
Motus autem ipsius uis naturalis inquantum huiusmodi non est peccatum, tum quia non est ordinabilis ad rationem, tum quia ad huiusmodi non sequitur tristitia uel delectatio, inordinata dico.
Motus uis animalis qui inquantum huiusmodi est uis sensitiue, aut est motus uis alicuius corruptionis corrupte tantum, et tunc neque primi motus neque secundi sunt peccatum, nisi deueniant per

inordinationem ; aut corrupte et infecte, sicut est uis generatiua que est circa uirtutem tangendi ; et tunc, aut est simpliciter brutalis, id est surgens cum impetu et preter omnem rationis considerationem, et tunc non est peccatum, et hunc dicunt primo primum quia huiusmodi sunt penitus inuoluntarii et preter rationem ; aut non est omnino brutalis, sed egrediens non omnino sine aduersione rationis, et huiusmodi uocant secundo primum qui procedit usque ad aduersionem rationis, et dicuntur secundo primi respectu primorum, et huiusmodi motus peccatum sunt.

Sic igitur dicendum est, quia inquantum ipsius sensualitatis sunt motus primo primi, sic peccatum non sunt, quia non uoluntarii, sine omni consensu, inuincibiles, naturales pure, ut tactum est ; inquantum secundo primi, et hoc dico si eliciantur ex potentia corrupta et infecta, sic sunt peccatum...

Sed adhuc obicitur, quia uidetur quod primo primus peccatum sit sic.

Secundo primus peccatum est : aut quia egreditur a potentia corrupta, et secundum hoc et primo primus similiter ; aut quia non reprimitur a ratione, sed secundum hoc et alii similiter, quia non reprimuntur a ratione ; aut quia ratio aduertit de illo, et hoc non potest esse, quia hoc est rationis considerate [*lire* : considerantis] et dirigentis, quod potius est ad commendationem rationis quam ad uituperium.

Item. Si primo primus motus non est peccatum, consentire illi non esset peccatum, nec delectari in illo...

Propter has et consimiles rationes dicunt quidam motus tam primo primos quam secundo primos esse peccatum ; iuxta quorum opinionem respondendum est ad rationes inductas ad ostensionem contrarii.

Ad quod igitur obicitur quod omne peccatum est uoluntarium, primi motus non sunt uoluntarii, respondeo : est uoluntarium dupliciter, uere et interpretatiue : uere, quod elicitur ab ipsa uoluntate, et sic non sunt primi motus uoluntarii ; uel interpretatiue, et sic sunt uoluntarii eo quod non reprimuntur, id est permittuntur surgere ; eo igitur quod non reprimuntur huiusmodi motus non solum a progressu, sed ab egressu in esse dicuntur uoluntarii.

Ad aliud quod primi motus egrediuntur preter rationem, dicendum quod egredi preter rationem dicitur dupliciter, uel preter rationem elicientem uel preter rationem permittentem. Quod igitur dicitur quod egrediuntur preter rationem etc, dicendum quod, etsi hoc sit uerum quia preter rationem elicientem, non tamen est uerum quia preter rationem permittentem.

Ad quod obicitur quod primi motus uitari non possunt, dicendum est quod uerum est in uniuersali ; possunt tamen uitari in particulari. Non enim uitari possunt neque quoad uniuersalitatem temporis, neque subiecti, id est, motus, licet possunt quoad particularitatem

temporis et subiecti, id est in quantum ad hoc tempus et hunc motum. Vel potest dici : necessitas ineuitabilis non excusat in illis in quibus homo incidit ex propria culpa ; unde quia homo incidit in hanc necessitatem ex culpa sua, ⟨non⟩ excusatur ex hac ineuitabilitate. Unde cum dicitur : nemo peccat in eo quod uitare non potest, hoc intelligitur de eo quod uitare non potest de natura, non autem de eo quod uitare non potest de uitio. Hoc uidetur uelle Augustinus contra Manicheum qui posuit duas naturas, unam bonam et aliam malam ; quia si esset natura mala, non contingeret peccare, quia quod ex natura est uitari non potest, et tunc malum omne natura ⟨esset⟩ ineuitabile.

Ad quod obicitur quod sunt sine consensu, etc, dicendum quod est duplex consensus, scilicet uerus et interpretatiuus. Verus est ille quo consentimus ad malum faciendum, et ille dicitur actiuus ; interpretatiuus quo non resistimus malo siue reprimimus, et iste dicitur consensus permissiuus.

Ad quod obicitur quod primi motus sunt inuincibiles, dicendum quod hoc uerum est in uniuersali, ut dictum est, non autem in particulari. Preterea inuincibilitas hec non excusat, quia prouenit ex propria ingestione et propria culpa.

Ad quod obicitur quod huiusmodi motus sunt naturales, dicendum quod in primo motu sunt duo, scilicet quod est motus, et quod est inordinatus, et hoc secundum comparationem ad duplicem uim, scilicet elicientem et regentem. Inquantum autem comparatur ad uim elicientem sic consideratur ut motus ; inquantum ad uim ordinantem seu regentem sic ⟨consideratur⟩ ut inordinatus. Et secundum primum modum non sunt peccata, immo in substantia bonitatem habent, quia motus uel actus sunt ; inquantum autem ordine priuantur et regimine rationis, sic sunt peccata ; unde naturales sunt inquantum motus ; preter naturam inquantum inordinati.

Sic igitur dicendum secundum illos qui ponunt omnes motus sensualitatis esse peccatum, motus, inquam, sensualitatis qui sunt ipsius uis corrupte et infecte.

Sed quia istud est difficile ponere, aliter uidetur dicendum, sine preiudicio tamen.

Dicendum igitur quod est distinctio inter uoluntatem et appetitum ; uoluntas enim discretionem dicit, appetitus non. Unde appetitus est proprie irrationalium, uoluntas rationalium ; unde sensualitas in homine differt a sensibilitate in brutis in hoc quod sensualitas in nobis est uoluntas, in brutis appetitus.

Dicendum igitur quod sensualitatis sunt motus primo primi et secundo primi. Primo primi dicuntur qui secundum impetum... surgunt preter uoluntatem sensualitatis et consensum, et isti non sunt peccatum ; secundo primi qui sunt cum uoluntate et consensu sensualitatis, uel ⟨ad⟩ delectandum uel ad implendum in opere, et isti

sunt peccata. Anselmus, 4 De conceptu uirginali : « non eos, id est primo primos, sentire, sed eis consentire peccatum est ».

Et quod motus ipsius sensualitatis uoluntarii sunt peccatum patet ex progressu peccati ; dicitur enim in primis motibus serpens persuadere mulieri, scilicet sensualitas inferiori parti rationis ; quomodo autem persuaderet nisi in illis esset uoluntas ? Preterea Matth. 26 : « Verumptamen non sicut ego uolo », etc ; per hoc quod dicitur uolo, copulatur uoluntas sensualitatis.

Sic ergo dicendum quod motus secundo primi sunt peccatum, et prout sunt ipsius sensualitatis simpliciter.

Ad quod igitur quod ⟨queritur⟩ utrum secundo primus sit peccatum quia a natura corrupta, dicendum quod corruptio nature a qua sunt non est causa immediata, neque aduersio rationis, neque non repressio, sed uoluntas sensualitatis uel ad delectandum in illis uel ad implendum in actu.

Ad quod obicitur quod, si motus primo primi non sunt peccatum, igitur consensus in illos et uoluntas non est peccatum, non sequitur : actus enim indifferens ex inordinata uoluntate deformatur et culpa reputatur. Verbi gratia, delectari secundum carnem in sompniis non est peccatum, quia tunc non est usus rationis ; nichilominus hoc uelle peccatum est ; similiter patrem istius mori non est malum ; nichilominus istum uelle patrem suum mori est malum...

Queritur unde primi motus sunt peccata...

Respondeo. Dicunt quidam quod primi motus sunt peccata ratione originis, quia a fomite ; et ratione finis, quia ad illicitum ; et ratione modi mouendi, quia mouentur impetuose et inordinate ; et ratione permissionis rationis uel negligentie.

Sed quod hoc non est uerum, patet ; aut unumquodque dictorum facit quod sunt peccata, quod esse non potest, ut patet ex obiectis ; aut omnia simul, quod similiter esse non potest, quia tunc et primo primi similiter essent peccata, quibus potius omnia predicta conueniunt...

Propter hoc aliter dicendum quod a duobus habet quod est peccatum. Unum est inordinatio ipsius motus, non dico inordinatio propter impetum egressus, sed propter corruptionem ordinis : motus enim primus potentie infecte corrumpit ordinem, quia solum habet delectationem in actu, quod non habet motus potentie non infecte ; huiusmodi autem motus solum querit quietem in actu delectationis uel appetitus coeundi in actu cœundi. Aliud est uoluntas siue assensus sensualitatis. Primum est quasi materiale ; secundum, uoluntas siue assensus sensualitatis motui hoc modo inordinato, per se et formaliter est peccatum, ipse motus inordinatus materialiter. *Toulouse 737* f. 67va-68rb.

§ 6. — *Saint Bonaventure.*

Comme Odon Rigaud, saint BONAVENTURE n'étudie notre problème qu'en fonction de cet autre : la « sensualité » peut-elle être sujet de péché ?

Si l'on considère la sensualité en elle-même, celle-ci ne peut certes être sujet de péché, puisque les animaux l'ont comme nous ; mais si on l'envisage en tant que faite pour obéir à la raison, le péché véniel peut s'y rencontrer. C'est du moins, ajoute-t-il, l'opinion commune, *sic communiter tenetur* [1]. Bonaventure a évidemment ici sous les yeux l'exposé d'Odon Rigaud dont il reproduit d'ailleurs les termes.

Une difficulté toutefois surgit : si le péché peut exister dans l'appétit sensitif, pourquoi la vertu ne pourrait-elle y être ? Pour éviter cette difficulté, remarque Bonaventure, certains ont prétendu, *quidam dixerunt*, que, si l'acte du péché, considéré dans son être matériel, peut résider dans l'appétit sensitif, le désordre du péché est le fait de la raison qui a négligé de prévenir ou de réprimer le mouvement désordonné. Le péché toutefois, ajoutent-ils, n'est que véniel parce que, selon la comparaison d'Augustin, la raison inférieure n'a pas à l'égard de la sensualité une obligation aussi stricte que celle de la raison supérieure à l'endroit de la raison inférieure, *non ex lege coniugii* [2]. Ici encore, à n'en pouvoir douter, Bonaventure vise la seconde solution rapportée par Odon Rigaud, à savoir celle de Guerric de Saint-Quentin. L'expression *non ex lege coniugii* qu'on lit chez Guerric, et non chez Odon Rigaud, permet d'ailleurs de croire que le saint Docteur a pris lui-même connaissance du texte du maître dominicain.

Quoi qu'il en soit, Bonaventure lui oppose plusieurs difficultés ; et il propose une autre solution, en distinguant entre faute et vice, *culpa* et *vitium*. Comme « faute », le péché, pas plus que la vertu, ne réside dans l'appétit sensitif, mais dans le libre arbitre. Mais comme « vice » le péché peut y résider, car à ce point de vue, il désigne le désordre d'une faculté vis-à-vis de l'acte que,

1. S. BONAVENTURE *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, lib. 2, d. 24, parte 2, a. 3, q. 1, éd. QUARACCHI. 583.
2. *Ibid.*, 584.

de sa nature, elle est appelée à produire ; en ce sens, le péché réside dans cette faculté même, désordonnée en son action [1].

L'application de cette doctrine générale n'est pas douteuse : le mouvement premier de la sensualité est péché, véniel sans doute [2].

Bonaventure ne craint d'ailleurs pas d'aborder plus loin le problème fondamental : oui ou non, peut-il y avoir péché, même véniel, sans la volonté : *utrum omne peccatum actuale sit voluntarium* ?

Évidemment, remarque-t-il, il ne peut y avoir faute, même légère, en un acte ou mouvement quelconque, si la volonté n'a pu ni le prévenir ni le réprimer. Mais si la volonté peut prévenir ou réprimer chaque mouvement en particulier, l'on doit dire que chacun d'eux est péché. Ce mouvement n'est sans doute pas volontaire *simpliciter*, comme dans le cas où la volonté provoque le mouvement désordonné ; mais il est volontaire *interpretative* ou *secundum quid*, venant de ce que la volonté a omis de prévenir ou de réprimer le désordre. On peut se trouver dans un état où il soit impossible d'éviter les chutes ; mais s'il nous est loisible d'éviter cet état, nous sommes responsables de ces chutes, même si, au moment où elles se produisent, elles ne sont plus en notre pouvoir ; la faute ne sera pas mortelle ; elle sera du moins vénielle [3]. Sans doute, l'homme ne peut faire

1. *Ibid.*, 584.

2. Contingit delectari ad apprehensionem delectabilis ante adversionem delectationis ; et hoc est sensualitatis et absque dubio est veniale peccatum. *Ibid.* lib. 2, d. 24, parte 2, a. 2, q. 2, 581. — Tentatio carnis est impulsus sensualitatis, quem consuevimus appellare primum motum ; et quoniam in illo impulsu sensualitas movetur inordinate et praeter rationis ordinem, hinc est quod tentatio carnis numquam est in nobis quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa. *Ibid.* d. 21, dubio 4, 512.

3. Illud est voluntarium simpliciter quod est a voluntate praeambula et movente. Illud autem quod oritur concomitante et non prohibente vel praecavente, dum possit prohibere vel praecavere dicitur voluntarium quodam modo sive interpretative, pro eo quod talis deordinatio voluntati imputatur. Et hoc modo saltem omne peccatum veniale dicitur voluntarium, quia nemo peccat venialiter nisi cum habet voluntatis usum ; nemo etiam venialiter peccat in eo quod nullo modo potest prohibere nec etiam potuit praecavere. Venialia enim peccata etsi omnia non possint praecaveri nec prohiberi, nullum tamen est singulare peccatum quod non possit prohiberi vel quod saltem non potuerit praecaveri. Licet enim aliquis sit status in quo necesse est aliquem cadere in aliquod peccatum determinatum, illum tamen statum potuit quis praecavere ; et ideo, si non praecavit, voluntati eius imputatur, quamvis tunc illud prohibere non possit. *Ibid.* d. 41, a. 2, q. , 949.

qu'il n'éprouve pas de mouvements déréglés ; mais il peut les éviter chacun en particulier : la *voluntas in particulari* se concilie parfaitement avec une *necessitas in universali* et à ce sujet Bonaventure rapporte la comparaison du matelot qu'il pouvait lire chez Guillaume d'Auxerre ou Jean de la Rochelle [1].

Parmi les Commentaires inspirés de saint Bonaventure il suffira d'en signaler deux.

Le premier, celui de *Paris Nat. lat. 14307* résume d'abord l'enseignement du maître concernant la question *utrum peccatum veniale possit esse in sensualitate* ; mais il propose une autre formule. Le péché est dans le mouvement charnel *materialiter* ; il est en plus *formaliter* dans la *sensualitas* qui se meut à l'encontre de l'empire de la raison ; il est, non seulement *materialiter* et *formaliter*, mais en outre *causaliter* dans la raison qui se meut elle-même à ce mouvement désordonné [2].

Un autre Commentaire, celui de *Paris Nat. lat. 16407*, que le P. E. Longpré vient d'attribuer à JEAN DE MURRO [3], remarque d'abord que le mouvement charnel qui échappe aux prises de la raison ne peut être péché. Quant à celui sur laquelle la raison peut exercer son pouvoir, on distinguera : le mouvement comme tel, lequel réside dans la *sensualitas* ; et le mouvement en tant que désordonné : à ce dernier point de vue il relève du libre arbitre à qui il incombe de la prévenir. A vrai dire cependant,

1. *Ibid.* ad 1um, 2um et 4um. Saint Bonaventure rapporte la différence établie par les théologiens entre la simple « corruptio » de la faculté nutritive et l'« infectio » de la puissance générative. Mais il préfère dire que la faculté nutritive est absolument nécessaire à la vie de l'individu, et dès lors ne peut être sujet de péché ; ce qui n'est pas le cas de la faculté de reproduction. *Ibid.* ad 4um. — Saint Bonaventure s'est-il inspiré de la question de Guillaume de Méliton ? L'emploi par Bonaventure de la formule *interpretative*, relevée chez Guillaume, est le seul indice qui nous permette de le soupçonner.

2. Aliter dicitur sic. Peccatum esse in aliquo potest intelligi tripliciter : materialiter solum ; materialiter et formaliter ; materialiter, formaliter et causaliter. Materialiter solum habet esse in motu corporis, formaliter non nec causaliter, quia non mouetur a se et mouetur ex necessitate ; materialiter et formaliter potest esse in sensualitate cum mouetur a se contra rationem cui debet obedire ; materialiter, formaliter et causaliter potest esse in ratione cum mouetur inordinate et a se, cuius sit motum illicitum refrenare ; et hoc habetur a Hugone, libro p. VI c. IIII : porro tres sunt motus in homine. *Paris Nat. lat. 14307* f. 204rb.

3. Voir *supra*, 300 note 1.

poursuit l'auteur, il n'est pas toujours en notre pouvoir de les prévenir ou de les réprimer. On dira donc — et nous rejoignons saint Bonaventure — que ces mouvements incoercibles ne sont pas une faute, *culpa*, puisqu'ils ne procèdent pas du libre arbitre ; mais ils sont un vice, *vitium*, car ils sont désordonnés.

Solutio. Motus carnis siue sensualitatis que non est ordinabilis sub ratione ut in brutis uel ad rationem ut in furiosis non sunt peccatum ; sed motus qui sunt in sensualitate que est ordinabilis sub ratione et ad rationem, Sed isti motus possunt considerari quantum ad deformitatem uel quantum ad actum substratum. Quod actum substratum sunt in sensualitate, sed quoad deformitatem sunt in libero arbitrio quod potuit preuenire motus illos et non preuenit.

Sed hoc est falsum ; quia, salua ualetudine et uita, credo quod homo non potest eos abicere ut patet de Ieronimo qui duxerat tam austeram uitam et tamen conquerebatur de istis motibus.

Preterea isti motus in sensualitate sunt inordinati, quia sunt ibi preter imperium rationis ; ergo ibi habent deformitatem et culpam.

Ideo dicendum quod omne peccatum quod habet rationem culpe est in libero arbitrio, sed peccatum quod habet rationem uitii potest esse in aliis potentiis. Culpa enim est quando potes [*lire* : potens] uitare non uitat quod debet scilicet ; ideo culpa habet esse in libero arbitrio quod est potentie libere facultas. Sed uitium dicit medium inter culpam et penan quod est medium inter uoluntarium et non uoluntarium.

Ideo dico quod isti motus in sensualitate habent rationem uitii, non culpe ; quia non sunt in potestate hominis ; tamen habent ibi quamdam deordinationem et ideo habent rationem peccati. *Paris Nat. lat. 16407* f. 115v.

Avant d'aborder les textes de saint Thomas d'Aquin, il faut remonter d'une dizaine années pour rejoindre le premier ouvrage de son maître.

§ 7. — *Saint Albert le Grand.*

ALBERT LE GRAND aborde la question dès la première partie de son premier ouvrage, la *Summa de creaturis*. Il définit la *sensualitas* à la manière de Jean de la Rochelle : *potentia apprehensiva delectabilis et appetitiva ipsius ante iudicium rationis* [1]. L'appétit sensitif chez les animaux ne peut être dirigé par la

1. ALBERTI MAGNI *Summa de creaturis*, parte I, tract. 4, q. 69, a. 3, particula 3 ; éd. BORGNET, 34, 702.

raison, puisque celle-ci leur fait défaut. Au contraire, chez l'homme, il peut être soumis aux directives rationnelles ; aussi bien l'appelle-t-on *sensualitas*, et non simplement *sensibilitas*, comme chez l'animal [1].

Ce mouvement de sensualité peut-il être péché, antérieurement à l'intervention de la raison ? Albert connaît certains théologiens niant toute faute avant l'intervention rationnelle. L'auteur ne devait pas chercher bien loin ; il lui suffisait de se rappeler les deux premiers maîtres dominicains de Paris : Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher. Mais l'autorité de saint Augustin est telle à ses yeux qu'il n'ose les suivre, et qu'il se rend à la théorie rigide qu'il croit, comme saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et d'autres [2], être la théorie du Docteur d'Hippone. Et la raison apportée est celle assignée par tous : dans le mouvement premier, il n'y a sans doute pas d'intervention actuelle de la raison : mais celle-ci, devant habituellement surveiller les allures de l'appétit sensitif, est responsable de ne pas en avoir prévenu les mouvements déréglés [3]. Et à celui qui objecte le texte d'Augustin : *Omne peccatum est adeo voluntarium quod, si non est voluntarium, non est peccatum*, Albert répond que saint Augustin s'est corrigé dans ses *Retractationes* : le mouvement premier est volontaire, non en ce sens qu'il réside dans la volonté, envisagée comme faculté rationnelle, ni qu'il émane d'une volonté actuelle, mais en ce sens que la volonté aurait pu, et donc dû, prévenir son dérèglement [4].

1. *Ibid.* ad 2um, ad 4um.

2. S. BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, éd. QUARACCHI, d. 24, parte 2, a. 3, q. 1, 583. SAINT THOMAS, *De malo* q. 7, a. 6, sed contra. Voir aussi l'auteur anonyme consigné dans *Douai 434* t. 2 f. 395rb, *supra*, 533.

3. Sine dubio secundum Augustinum in sensuali motu peccatum est. Sed hoc est levissimum ante actum rationis et a quibusdam dicitur primus motus. Et quod tale peccatum possit inesse sensualitati. non habet ex hoc quod actualiter coniungatur ei iudicium rationis, sed quia habitualiter ordinatur ad ipsam et ab ipsa praeveniendo poterat cohiberi. Sunt tamen qui dicunt hunc motum non esse peccatum, distinguentes primo inter primo primum motum et secundo primum motum. Sed quia Augustinus dicit expresse peccatum esse, ideo tenendum est in sensualitate ante omnem rationis actum esse peccatum. ALBERTI MAGNI *Summa de creaturis, loc. cit.* 711.

4. Et est voluntarium peccatum quod surgit ex continua peccati concupiscentia, quod dicitur primus motus ; sed non voluntate coniuncta operi, sed voluntate quae deberet et posset hoc opus praevenire. *Ibid.*, p. 714.

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, Albert n'ajoute rien à ces données [1].

Il y a lieu d'attribuer à saint Albert une question *De sensualitate et eius motibus* qui, dans *Vat. lat. 781*, précède les questions *De sinderesi* et *De conscientia* que nous avons étudiées plus haut [2].

Certaines formules annoncent celles de saint Thomas [3]. La solution va d'ailleurs dans le sens de la théorie commune. Puisque la moralité des actes se définit par leur fin, le mouvement premier, nous prédisposant au mal, ne peut être que mauvais. Il n'est donc pas mauvais parce qu'il dérive du mal, mais parce qu'il y conduit. Il n'est cependant pas faute mortelle, parce qu'il ne réalise qu'imparfaitement le notion d'acte humain ; car nous n'en sommes pas entièrement maîtres. En cela, l'appétit sensitif tient le milieu entre l'appétit rationnel qui est au plein pouvoir de l'homme et les tendances de la faculté nutritive qui échappe entièrement aux prises de la raison ; aussi bien le péché qui réside dans l'appétit sensitif ne réalise-t-il qu'imparfaitement la notion de faute morale ; et l'auteur en appelle à cet effet au caractère analogique du concept de péché.

Secundo queritur in sensualitate possit esse peccatum.

Et uidetur quod non, quia sicut dicit Augustinus : Omne peccatum est in ratione. Sed idem dicit quod sensualitas reclusa [*lire* seclusa] est a ratione. Ergo in ea non est peccatum.

Ad idem. Si idem contrariorum non potest inesse, nec reliquuum inest, ut dicit Philosophus in Topicis. Sed uirtus que est contraria uitio uel peccato non potest esse in sensualitate. Ergo nec peccatum.

Ad idem. Ubicumque est peccatum, illic potest attingere gratia. Cum igitur sensualitatem non potest attingere gratia, in ea non potest esse peccatum.

Sed dicebat quod gratia attingit sensualitatem, non per essentiam, sed per uirtutem.

1. Le péché, écrit-il, peut résider dans la sensualité en tant que celle-ci est faite pour obéir à la raison ; à ce titre le mouvement premier est péché véniel. ALBERTI MAGNI *Commentarii in Secundum Sententiarum*, d. 24, a. 9, éd. BORGNET, 27, 407. Il est volontaire en ce sens qu'il aurait pu être évité par une volonté plus vigilante, *Ibid.* a. 14, 413, quoiqu'il nous soit d'ailleurs impossible d'éviter tous les mouvements premiers. *Ibid.* d. 21, a. 4, ad 3um, 359.

2. Voir *supra*, 218-221.

3. In actibus moralibus qui sunt secundum quod sumus domini nostrorum actuum. — Cum morales actus determinentur in specie secundum finem. Voir ci-après *lin.* 45-46 et 148-149.

Sed contra. Virtus non potest esse sine substantia eo quod radicatur in ipsa. Ergo si sensualitas non potest attingi a gratia per essentiam, nec per uirtutem ; et sic idem quod prius.

Ad idem. Dicit Anselmus de motibus peccati : « Quantumcumque sentias, si non consentias, non culpa est sed pena ». Sed in sensualitate non consensus, sed tantum sensus motuum illicitorum. Ergo in ea non est peccatum.

Ad idem. Omne peccatum, sicut dicit Augustinus, est uoluntarium. Sed in sensualitate non est uoluntas, sed solum est in ratione. Ergo, ut dicit Philosophus, non peccatum est in sensualitate.

Ad idem. Augustinus assimilat sensualitatem serpenti. Sed in serpente non fuit peccatum. Ergo nec in sensualitate.

Ad idem. Dispositio est in eo in quo est illud ad quod disponit. Sed ueniale est dispositio ad mortale. Cum igitur in sensualitate non est mortale peccatum, nec ueniale erit, ita nullum erit peccatum.

Ad oppositum. Rom. VII : « Quod odi malum illud facio ». Glossa : idem est concupiscere sine consensu rationis. Sed uir sanctus nichil odit nisi peccatum. Ergo hoc est peccatum. Sed hoc est in sensualitate. Ergo in ea est peccatum.

Ad idem. Cuius est actus eius est habitus. Sed appetere illicitum, quod est actus peccati, est sensualitas. Ergo in ea est peccatum.

Ad idem. Sicut dicit Augustinus, nonnullum est uitium in spirituali coniugio, cum comedit mulier, imputatur, quia sunt eiusdem nature. Sed sensualitas est aliquid de natura humana. Ergo debet etiam ei imputari motus qui est in sensualitate. Ergo in ea est peccatum.

Solutio. Concedimus secundum Augustinum quod in sensualitate potest esse ueniale peccatum, sed non mortale. Si enim, inquit, in sensuali motu tantum illecebra peccati teneatur, ueniale ac leuissimum peccatum est. Et hoc sic apparet ; quia motus est prima dispositio in actu morali non attingens perfectam rationem boni uel mali, eo quod non detinetur circumstantiis et fine quibus perficitur ratio boni uel mali in actibus moralibus qui sunt secundum quod nos sumus domini nostrorum actuum et hoc contingit propter meditationem [*lire* : medietatem] appetitus ; et quia, licet secundum ciuilem aliquis actus sit indifferens, secundum theologum tamen apud quem otiosum uerbum iudicatur esse peccatum, nullus actus est indifferens quin aliquem ordinem habet ad rationem ; et ideo ille motus sensualis cum sit prima dispositio ad illicitum est peccatum ueniale, sed non mortale. Veniale enim et mortale non diuidunt peccatum sicut species genus cum omnis species addat aliquid supra genus per quod confirmatur esse generis. Sed ueniale nichil addit supra peccatum ; immo est minimum in quo saluatur ratio peccati, cum non sit nisi dispositio ad peccatum, sicut potentia est minimum in quo saluatur ratio entis ; et ideo ⟨non⟩ diuiditur in actum et peccatum [*lire* : potentiam] sicut genus in species ; similiter nec pecca-

tum in ueniale nec mortale, cum peccatum ueniale non participet rationem nisi sicut dispositio ad mortale.

Alia ratio assignatur ; quia ratio inter omnes potentias anime maxime eleuatur a carne, et ideo propter libertatem qua potest non trahi a carne, est in ea mortale et ueniale peccatum. Nutritiua uero maxime impressa carni et ideo in ea nullo modo est peccatum propter necessitatem. Sed sensualitas medio modo se habet, et ideo in ea potest esse ueniale, sed non mortale : habet enim quodammodo necessitatem, id est quodammodo libertatem, sicut post patebit. Sed ista ratio non dicit propter quid.

Concedinus ergo rationes que probant quod in sensualitate potest esse peccatum ueniale.

Ad illud quod primo ostenditur in contrarium, dicendum quod omne peccatum est in ratione sicut in prima causa que agit, non supposita alia causa. Non enim potest esse peccatum in non participantibus rationem ; sed non est proximum subiectum ratio cuiuslibet peccati, sed alie uires possunt subici peccato que, licet sint secluse ab essentia rationis, tamen participant aliqualiter rationem ut persuasibiles et obaudibiles rationi sicut irascibilis et concupiscibilis, uel possunt retineri a ratione preueniente ut sensualitas.

Ad secundum dicendum quod uirtus habet perfectam rationem boni, unde contrarium est ei peccatum mortale quod habet perfectam rationem mali, quorum neutrum est in sensualitate ; sed motus sensualitatis qui est uitium imperfectum contrarium est alicui imperfecte dispositioni in genere boni que potest esse in sensualitate.

Ad tertium dicendum quod licet essentia gratie non attingat sensualitatem, tamen aliqua uirtus eius attingit eam, sicut cum sensualitas repletur per influentiam gratie aliquo gemitu uel dolore.

Ad quartum dicendum quod uirtus radicata in essentia non est sine essentia ; sed uirtus que est ab essentia potest esse sine essentia, sicut uirtus solis in istis [*lire* : suis] inferioribus.

Ad quintum dicendum quod sentire dicitur dupliciter ; scilicet apprehendere speciem sensibilem et sic non est peccatum quamdiu consistit in apprehensione tantum ; dicitur etiam sentire secundum appetitum immutari et hoc sufficit ad peccatum, et tale sentire potest dici consentire ab Anselmo ; alioquin esset contrarius Augustino. Consensus enim siue in opus siue in delectationem est superioris partis rationis et sic in ratione inferiori non potest esse peccatum, cum Augustinus dicat quod in ea potest esse mortale, non solum ueniale.

Ad sextum dicendum quod peccatum dicitur uoluntarium multipliciter. Dicitur enim uoluntarium supra quod expresse cadit actus uoluntatis, sicut furtum et hiis similia. Dicitur etiam uoluntarium cuius uoluntas non fertur supra oppositum, sed est [*lire* : sicut] ignorantia dicitur uoluntaria et motus sensualis,quia uoluntas posset impedire unumquemque, etsi non omnes, si preueniendo ferretur in aliud.

Dicitur aliquid uoluntarium uoluntate principii nature, sicut originale.

Ad septimum dicendum quod serpens non erat aliquid de natura uiri et ideo peccatum eius non imputabatur ei ; sed sensualitas non est extrinseca a natura hominis, unde non est omnino simile, sed quantum ad ordinem progressus peccati.

Ad octauum dicendum quod quando dispositio est eadem a natura cum eo quod disponit, tunc est utrumque in eodem, sicut eadem scientia que est dispositio fit habitus ; sed quando est diuersa natura, sicut calor disponit ad formam ignis, non oportet ; et hoc modo est hic ; non enim idem ueniale erit unquam mortale.

Tertio queritur utrum primus motus sit peccatum.

Anselmus de illicitis motibus : « Non sentire, sed consentire peccatum est ». Sed in primis motibus est tantum sensus illiciti, non consensus. Ergo primi motus non sunt peccatum.

Ad idem. Actus indifferentis pars non est peccatum ; pugna autem [non] est actus indifferens cuius una pars est primus motus; ergo primus motus non est peccatum.

Ad idem. Galat. V : « Caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem » ; sed concupiscentia spiritus aduersus carnem non est uirtus, ergo concupiscentia carnis aduersus spiritum non est peccatum. Tale est primus motus. Ergo non est peccatum.

Ad idem. Si primus motus est peccatum, aut ideo quia est a sensualitate, aut quia a fomite, aut quia est ad illicitum. Sed non quia est a sensualitate, cum multa procedant ab ea que non sunt peccatum, ut appetitus comedendi et similia ; nec secundum quia a formite, a quo procedunt multa que non sunt peccata, sed pene, ut fames, sitis et similia. Nec etiam quia ad illicitum, quia in actu matrimoniali est aliquis motus tendens [?] ad illicitum, in quo tamen non potest esse peccatum. Ergo primus motus nullo modo est peccatum.

Ad idem. Dicit Anselmus loquens de primis motibus : « Non in ipsis est peccatum, sed in ratione ipsos consequente » ; et sic idem quod prius.

Preterea. Non sunt uolontarii ; ergo non est peccatum.

Ad idem. Iustitia est rectitudo uoluntatis ; sed in ipsis non est curuitas uoluntatis. Ergo non sunt iniustitia ; ergo nec peccatum.

Ad oppositum dicit Augustinus : « Si in sensuali motu tantum illecebra peccati teneatur, ueniale ac leuissimum peccatum est ». Sed talis est primus motus. Ergo primus motus peccatum.

Solutio. Concedimus quod primus motus peccatum est. Est enim dispositio quedam inclinans ad illicitum secundum appetitum ; et ideo cum sit quoddam principium in quo moralis actus incipit cuius nos sumus domini, sortitur ex fine rationem peccati, cum morales actus determinentur in specie secundum finem, et ideo cum sit ad

illicitum et sic etiam in ui susceptiua peccati in quantum potest teneri per preuentum rationis, necessarium est ut sit peccatum ; et non deficit a ratione peccati moralis [*lire* : mortalis] nisi quia est appetitus imperfectus, cum non sit appetibilis a propria ratione ; sed si perficeretur fieret mortale in hiis in quibus potest esse mortale peccatum. Quia uero manet imperfectus, leuissimus est et non eget alia satisfactione nisi ut feratur ratio in oppositum.

Quidam uero distinguunt in primis motibus et dicunt quosdam primo primos, et alios secundo primos et primos dicunt super quos non potest ratio et hos dicunt esse peccatum. Sed hoc ratione predicta uidetur non posse stare.

Ad primum ergo patet solutio per ea que dicta sunt in precedenti articulo.

Ad secundum dicendum quod pugna non est actus homogeneus, unde licet pugna sit indifferens propter diuersitatem partium, tamen potest habere unam partem bonam ut uictoriam uel defensionem et aliam malam ut impugnationem.

Ad aliud dicendum quod uirtus dicitur perfectum in genere boni et mortale dicit perfectum in genere mali ; unde sicut concupiscentia spiritus aduersus carnem qua aliquis uult debiliter bonum non est uirtus sed dispositio ad uirtutem, ita concupiscentia carnis aduersus spiritum non est peccatum mortale, sed tamquam dispositio ad illud, et ideo est ueniale.

Ad quartum dicendum quod primus motus non est peccatum quia est a sensualitate uel a fomite, sed quia est ad illicitum. Unde notandum quod in nobis sunt tria mouentia, scilicet natura, fomes, gratia. Et quandoque quodlibet eorum mouet per se, quandoque uero [a] natura mouet cum fomite simul, quandoque uero natura cum gratia ; quandoque [*lire* : quando] igitur gratia tantum, est opus meritorium ; similiter quando mouet et gratia et natura, sicut quando pater diligit filium suum naturali amore et ex caritate, siue natura precedat, siue caritas, sed magis est meritorium si sequatur caritatem. Quando uero natura mouet cum fomite sicut in actu matrimoniali qui institutus est ad nature propagationem, potest esse dupliciter ; quod fomes sequatur naturam, et sic, licet fomes moueatur ad illicitum, quia tamen ibi sequitur motum nature, non est peccatum ; si uero natura sequatur motum fomitis, tunc est peccatum in actu matrimoniali, uel ueniale quando ratio non trahitur ad consensum, uel mortale quando ratio consentit.

Ad alia duo patet ergo solutio per ea que dicta sunt.

Ad ultimum dicendum quod licet primus motus non sit iniustitia, est tamen ad iniustitiam dispositio. *Vat. lat. 781* f. 35va-36ra [1].

1. On aura remarqué plus haut, 575 *lin.* 47-50, la thèse sur l'indifférence des actes admissible pour le philosophe et impossible pour le théologien, thèse absolument identique à celle que saint Albert prônait dans son Commentaire des Sentences. Voir *supra*, 471. — Il est remarquable que, dans son ouvrage de vieillesse, la *Summa theologica*, saint Albert abandonne ses vues antérieures sur la moralité des mouvements premiers et approuve une théorie analogue à celle qu'avaient défendue les deux premiers maîtres dominicains Hugues de Saint-Cher et Roland de Crémone : si le mouvement de la sensualité se déclenche indépendamment de la raison, c'est là un phénomène d'ordre physique, dû à la corruption originelle ; le péché ne commence que lorsque la raison accueille le mouvement désordonné et par là se détourne du souverain bien ; le péché n'existe donc que dans la raison, et non dans la sensualité ; dans la corruption de celle-ci il trouve sans doute sa source, mais cette corruption n'est que la punition du péché d'origine, et non un péché en elle-même. ALBERTI MAGNI *Summa theologica*, parte 2, tract. 15, q. 92, membro 4, éd. BORGNET 33, 198.

§ 8. — *Saint Thomas d'Aquin.*

Suivant l'habitude prise depuis le chancelier Philippe, saint THOMAS D'AQUIN traite de notre sujet à propos de la question de savoir si le péché peut exister dans la « sensualité ». Il y est revenu maintes fois ; mais, contrairement à son maître, il est resté fidèle à son premier enseignement. Les mouvements premiers qui nous portent au mal [1] sont péché véniel : *omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur peccatum sunt*, écrit-il dans son Commantaire des Sentences [2] ; et la Somme théologique lui fait écho : *Talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale* [3].

Dès le *Commentaire des Sentences* (1253-1257), la doctrine de saint Thomas est fixée.

Le saint Docteur prend d'abord soin de définir le terme de « mouvement premier ». On peut, écrit-il, distinguer trois espèces de mouvements en nous, parce qu'on peut y discerner trois espèces de tendances : l'appétit naturel, l'appétit rationnel, et, à mi-chemin, l'appétit sensitif. L'appétit naturel résulte des dispositions organiques, entièrement indépendantes de toute connaissance ; de lui relève tout ce qui se rapporte à la vie végétative, tels les phénomènes de l'assimilation, de l'évolution embryologique. A l'extrême opposé, l'appétit rationnel résulte de la représentation intellectuelle où la raison, connaissant la fin et la proportion des moyens à la fin, dirige la conduite de la vie.

1. Il s'agit, bien entendu, du mouvement de la concupiscence *tendens ad illicitum*. *In III Sent.* d. 15. Expositio textus circa medium. *In IV Sent.* d. 26, q. 1, a. 4, ad 5um. *Quodl. 4*, a. 21.

2. *In II Sent.* d. 24, q. 3, a. 2.

3. *I^{a} II^{ae}* q. 74, a. 3, ad 3um.

Entre ces deux extrêmes vient s'insérer l'appétit sensitif qui, lui aussi, procède d'une connaissance préalable, mais sensitive, perception des sens externes ou imagination.

Or, poursuit saint Thomas, quand nous affirmons que les mouvements premiers sont péché véniel, nous n'entendons point parler des mouvements désordonnés résultant de causes naturelles, entièrement soustraites à l'empire de la raison, mais uniquement de ceux qui procèdent d'une représentation sensible préalable. Nous retrouvons ici la distinction introduite par Guillaume d'Auxerre.

Et à la manière de celui-ci, saint Thomas ajoute que sa doctrine pourrait se libeller ainsi : le péché ne peut exister dans les mouvements *primo primi*, c'est-à-dire dans les mouvements procédant de causes naturelles, mais dans les mouvements *secundo primi*, c'est-à-dire dans ceux qui résultent de l'appétit sensitif.

Mais comment admettre que des mouvements ne procédant point d'une volonté délibérée soient péché, fut-ce véniel ? Car saint Thomas n'hésite pas à proclamer qu'il n'y a péché que si l'acte est volontaire, c'est-à-dire au pouvoir de l'homme : *ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur.*

Un acte peut être volontaire, écrit-il, de deux façons. D'une manière parfaite d'abord, quand la volonté peut dominer complètement cet acte ; ce qui se réalise dans les actes délibérés commandés par la volonté. D'une manière imparfaite, quand la volonté n'exerce sur lui qu'un pouvoir incomplet ; ce qui se vérifie dans les actes qui sont, sans doute, indélibérés mais qui auraient pu être empêchés par la volonté.

Or, ce dernier cas est celui des mouvements premiers. Résultant d'une connaissance sensible préalable, ils auraient pu, de ce chef, être empêchés par la volonté ; car, contrairement à la sensualité animale, *sensualitas brutalis*, la sensualité humaine, *sensualitas humana*, est en quelque manière soumise à l'empire de la raison : *aliqualier subiecta rationi.*

Ajoutez que le pouvoir préventif de la volonté ne s'exerce qu'imparfaitement au sujet des mouvements premiers. Car si la volonté est capable de prévenir chacun d'eux en particulier, elle est toutefois impuissante à les empêcher tous : la volonté est-elle occupée à en réprimer un, voici qu'un autre surgit qui trompe la vigilance de la raison.

En un sens donc, les mouvements premiers sont volontaires, mais imparfaitement. Ils sont dès lors péché, mais péché imparfait, péché véniel.

L'on ne dit point par là — et ici nous retrouvons la distinction introduite par le Chancelier Philippe — que le péché de sensualité soit dans la volonté comme en son sujet d'inhérence ; mais il est dans la volonté comme dans sa cause ; non sans doute comme dans une cause *per se*, à la manière des actes commandés par la volonté, mais *quasi per accidens*, en ce sens que celle-ci eût pu les empêcher : *quando non impedit quod impedire potest* [1].

On le voit, saint Thomas ne fait que reprendre la thèse commune. Mais les formules en sont si claires qu'elles seront reprises par Pierre de Tarantaise [2] et à la fin du siècle par Humbert de Prouille [3].

1. *In II Sent.* d. 24, q. 3, a. 1 ; a. 2 in corp., ad 1um, ad 2um, ad 4um ; d. 41, q. 2, a. 1, ad 5um.

2. Sensualitas in nobis dupliciter potest considerari : vel secundum se, sic non est subiectum peccati, sed communis in nobis et brutis est ; vel in ordine ad rationem inquantum est ratione persuabilis ; sic potest in ea esse peccatum. Nam peccatum est actus inordinatus moralis ; actus uero moralis non est nisi relatus ad voluntatem quae est principium moralium. Ad voluntatem vero aliquis actus dupliciter potest considerari ; aut quia procedit ex imperio voluntatis et in hoc habet voluntas plenum dominium ; aut quia procedit non ex eius imperio, sed ex permissione quia potest illum impedire si vult et in hoc non habet omnino plenum dominium ; talis est motus sensualitatis ; et ideo in ea potest esse peccatum. INNOCENTI V *In II Sent.* d. 24, q. 4, a. 1. Tolosae, 1649, p. 208. — C'est de ce texte de Pierre de Tarantaise que s'inspire l'auteur anonyme de questions théologiques insérées dans *Paris. Nat. lat. 15735* f. 1v-5v ; voir f. 4r.

3. Utrum in sensualitate possit esse peccatum. Dicendum quod in sensualitate sunt duo motus ; scilicet motus primo primi qui sequuntur dispositiones qualitatum naturalium, et in talibus constat non esse peccatum. Et alii dicuntur secundo primi qui sequuntur apprehensionem estimatiue uel ymaginationis ; et in talibus quia non sunt ex dominio uoluntatis nisi incomplete in quantum scilicet uoluntas potest eos impedire, est incompletum peccatum, scilicet ueniale solum et non mortale. Nec in sensualitate est uirtus uel uitium tale ut communiter solet dici. In eis autem in quibus est completum dominium et imperium rationis potest esse uirtus et uitium. Et ideo aduertendum quod licet idem sit sensualitas quod appetitus irascibilis et concupiscibilis tamen quia sensualitas dicit appetitum sensitiuum non ut rationi obedientem sed ut ad carnem depressum irascibilis et concupiscibilis dicit eum ut rationi obedientem, ideo in sensualitate non est uirtus nec uitium, sed bene est in irascibili et concupiscibili. *Bruges Ville 180* f. 43r. *Cambrai 139*, qui contient le même ouvrage, dit explicitement (f. 160v) que celui-ci a été achevé en 1294. — Comme exposés dépendant étroitement de celui de saint Thomas d'Aquin signalons en outre les Commentaires sur les Sentences de *Paris Nat. lat. 3681* f. 65ra-66vb et *Paris Nat. lat. 3085 A* f. 29r.

On l'aura remarqué, saint Thomas ne parle pas, comme l'avaient fait les premiers maîtres franciscains, d'un péché d'omission de la part de la volonté qui aurait dû empêcher le mouvement désordonné. Il dit cependant que le péché est volontaire, *sicut in causa*, en ce sens que le volonté aurait pu empêcher ce mouvement.

Le désaccord avec la tradition franciscaine va s'accentuer dans le *De veritate* (1256-1259).

Le fond de l'argumentation reste sans doute celui du *Commentaire sur les Sentences*. Est parfaitement volontaire l'acte qui est entièrement en notre pouvoir. Cet acte peut donc être faute mortelle, puisque celle-ci réalise parfaitement la notion de faute. Mais l'acte qui n'est pas entièrement en notre pouvoir ne sera pas pleinement volontaire et ne sera donc que faute vénielle. Or tels sont les mouvements premiers ; car la juridiction de la raison sur des mouvements qui préviennent sa décision est loin d'être aussi parfaite que celle exercée sur les mouvements élicites de la volonté ou commandés par elle ; elle n'est cependant point nulle, car l'appétit sensitif reste susceptible de recevoir les directives rationnelles [1].

Mais voici que saint Thomas s'en prend à saint Bonaventure. On se rappelle que celui-ci avait parlé d'un volontaire « interprétatif ». Il y a sans doute une allusion à ce texte dans l'objection suivante faite ici par saint Thomas : *in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretativus consensus rationis*. Or le saint Docteur rejette la formule : puisque le moument premier prévient tout jugement de la raison, comment peut-on parler d'un consentement quelconque de la volonté, fût-il simplement interprétatif ? Mais le mouvement premier est péché du fait que l'appétit sensitif est soumis à l'empire de la raison [2].

La question *De malo* (vers 1270) accuse un léger progrès dans la pensée de saint Thomas. Sans doute — et à trois reprises

1. *De veritate* q. 25 a. 4 in corp., ad 1um ; a. 5 in corp. et ad 6um.

2. Non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis : quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus, nec interpretativus nec expressus ; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiectibilis rationi, actus eius, quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati. *Ibid.* a. 5 ad 5um.

dans le même article — l'auteur nous répète que le mouvement premier est en un sens volontaire, puisque la volonté aurait pu l'empêcher ; mais il prouve ici d'une manière nouvelle pourquoi il n'est que péché véniel. C'est que le mouvement premier reste confiné dans la sensualité sans intervention positive de la raison ; or, cette intervention est essentielle au péché mortel ; seule en effet la raison a le pouvoir de nous orienter vers la fin dernière, comme de nous en détourner ; ce dont est incapable l'appétit sensitif, rivé à une connaissance purement sensitive [1].

La question quodlibétique de 1270 relative à notre sujet n'ajoute rien. Le mouvement premier ne peut être mortel, parce qu'il se produit sans intervention positive de la raison. Mais il est péché ; car en le prévenant la raison eût pu l'empêcher : *ratio, praeveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire* ; *in potestate hominis fuit ipsum cohibere*. La raison ne peut sans doute éviter tous les mouvements premiers ; mais elle a prise sur chacun d'eux [2].

L'enseignement de la *Somme théologique* n'accuse aucune évolution dans la pensée du saint Docteur. Le mouvement premier ne peut être péché mortel, car la connaissance sensitive ne peut, comme la raison, s'élever à la considération de la fin dernière. Pourquoi cependant est-il péché ? Saint Thomas en revient à l'idée dévoloppée dans le *De veritate* : le mouvement premier est volontaire parce que l'appétit sensitif est apte à être mû par la volonté : *sensualitas nata est a voluntate moveri*. Et pour le prouver, saint Thomas remarque que, chez l'homme, la connaissance sensitive est plus parfaite que chez l'animal : la « cogitative » en nous est une ébauche de raisonnement ; en conséquence l'appétit sensitif, chez l'homme, se rapproche de l'appétit rationnel.

Cette dernière remarque est toute nouvelle ; jamais jusqu'ici saint Thomas ne l'a faite au sujet de notre question. Elle n'affecte d'ailleurs aucunement la thèse constante de l'auteur, car elle sert uniquement à prouver que, contrairement à l'appétit

1. *De malo* q. 7 a. 6 in corp, ad 2um, ad 4um, ad 8um.

2. *Quodl.* 4 a. 21 in corp. ad 2um, a. 22.

sensitif des animaux, l'appétit sensitif chez l'homme est soumis à l'empire de la raison, *appetitus sensitivus in nobis habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi* [1].

Il faut le redire : dans cette question des mouvements premiers, saint Thomas n'a fait que codifier la thèse qui avait prévalu dans les écoles depuis Pierre Lombard, et surtout depuis l'époque du chancelier Philippe.

* * *

Une vue d'ensemble ne sera pas inutile après tout ce travail analytique.

Il faut distinguer, écrit Pierre Lombard, trois espèces de péchés : la volonté ferme, conçue dans la *ratio superior*, d'accomplir l'acte, source de plaisir défendu, laquelle est faute grave ; le consentement au plaisir, où s'arrête la *ratio inferior*, qui est grave, si toutefois il est prolongé ; et enfin le mouvement désordonné vers le plaisir, résidant dans le seul appétit sensitif, avant toute intervention de la raison : un tel mouvement ne peut être faute grave, puisqu'il se produit indépendamment de la raison ; mais Pierre Lombard affirme néammoins qu'il est un péché véniel, très léger d'ailleurs, *veniale ac levissimum peccatum*.

Comme cet exposé se trouve encadré de textes de saint Augustin, on prit bientôt l'assertion du Lombard comme une donnée authentiquement augustinienne, ce qui acheva d'en faire une « autorité » à respecter.

Le texte du Lombard soulevait deux problèmes, l'un strictement moral : pourquoi le mouvement indélibéré est-il péché ; l'autre plutôt psychologique : si l'imputabilité suppose la délibération, comment un mouvement indélibéré peut-il être imputé à l'homme ?

MALICE DU MOUVEMENT INDÉLIBÉRÉ. Pierre de Poitiers, disciple de Pierre Lombard, distingue une double « sensibilité » : l'une, d'ordre supérieur, par laquelle nous recherchons les plaisirs honnêtes, tels ceux du boire et du manger ; l'autre, inférieure, qui nous porte aux plaisirs défendus, tels ceux de la luxure, de la colère. Seuls sont péchés les mouvements indélibérés de la seconde espèce. Pierre de Capoue abonde dans ce sens.

1. *Ia IIae* q. 74 a. 3 in corp., ad 1um, ad 2um, a. 4. — in trouve un bon exposé synthétique de la doctrine thomiste sur notre question dans P. LUMBRERAS O. P. *De sensualitatis peccato, Commentarium in 1. 2,* q. *74, a. 3 et 4,* dans *Divus Thomas* (Piacenza) 32 (1929), 225-240.

Prévostin de Crémone donne la raison de cette assertion : ces mouvements sont péchés, parce qu'ils procèdent d'un vice de notre appétit sensitif concupiscible qui dérive lui-même de la faute orignelle ; ils sont péchés ensuite, parce qu'ils sont sources de péchés actuels, *quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit.*

Etienne Langton et à sa suite Godefroid de Poitiers précisent : sans doute toutes les facultés ont été corrompues par le péché originel ; mais il faut dire davantage de l'appétit concupiscible ; comme celui-ci est le véhicule du péché orignel, il est non seulement corrompu, il est de plus infecté ; tout ce qui en procède se trouve donc vicié.

Dans le même sens Guillaume d'Auxerre écrit : le mouvement indélibéré est péché, parce qu'il dérive de la concupiscence, *fomes*, laquelle nous incite au mal, parce qu'elle nous fait adhérer à des joies sensibles, contrairement au précepte divin qui nous défend de nous complaire dans la créature comme telle. Ces vues sont complétées par Jean de la Rochelle : aux deux raisons mentionnées il en ajoute deux autres : le mouvement premier est désordonné dans son processus, et il résulte d'une négligence de la raison. Mais les successeurs de Jean simplifièrent la solution. Guerrie de Saint-Quentin assigne une seule raison : le mouvement premier est péché, parce que désordonné, car il procède d'une faculté où la raison a perdu son empire. La Somme d'Alexandre de Halès en revient simplement aux deux raisons apportées par Prévostin de Crémone. Et Guillaume de Méliton se contente des deux raisons ajoutées par Jean de la Rochelle : le mouvement premier est désordonné, parce que procédant d'une faculté infectée et il est volontaire, parce qu'impliquant un consentement à la sensualité.

Il est clair que cette thèse de la malice du mouvement indélibéré de la concupiscence charnelle est étroitement liée avec la théorie courante au sujet du péché originel que l'on identifiait volontiers avec la concupiscence, le *fomes*. Sans doute certains théologiens, avec saint Bonaventure, auront soin de dire que le

mouvement indélibéré n'est pas précisément une faute, *culpa*; et bien plutôt un vice, *vitium*; mais la théorie du péché originel conçu comme concupiscence amenait aisément à traiter de péché, *peccatum*, tout désordre de la faculté qui transmet la faute originelle. L'attention des théologiens ne se porta donc guère sur ce point, supposé acquis, de la malice du mouvement indélibéré; elle se concentra plutôt sur l'autre problème, celui de l'imputabilité.

IMPUTABILITÉ DU MOUVEMENT INDÉLIBÉRÉ. Odon d'Ourscamp, disciple de Pierre Lombard, ne veut voir qu'une faute vénielle dans le mouvement indélibéré, car il n'est pas en notre pouvoir de le réprimer. Pierre de Poitiers ajoute : sans être faute grave, puisque la raison n'intervient pas positivement, le mouvement indélibéré est cependant imputable parce que, contrairement à l'animal, l'homme est doué de raison grâce à laquelle il peut réprimer ce mouvement.

Vers 1215, Godefroid de Poitiers précise ce rôle de la raison : la raison ne peut empêcher que tout mouvement déréglé surgisse en l'homme, mais elle peut empêcher chaque mouvement pris isolement.

La théorie fait un progrès notable avec Guillaume d'Auxerre. Il faut, écrit ce dernier, distinguer une double « sensualité », l'une purement animale, l'autre humaine. La première est en tout point irrationnelle ; échappant aux prises de la raison, elle n'est aucunement imputable, tel un mouvement désordonné des sens provoqué par une médecine ou une autre cause physique. Tout autre est la sensualité humaine, dont la partie inférieure nous incline vers les biens sensibles : cette sensualité est soumise à l'empire de la raison, car le désir charnel est provoqué par une représentation sensible, sur laquelle la raison peut exercer sa maîtrise, en l'écartant ou en la réprimant. Sans doute, on le sait déjà, la raison ne peut éviter tout mouvement déréglé, mais elle peut éviter chaque mouvement pris individuellement. Le mouvement issu de la sensualité humaine est donc imputable, puisqu'il aurait pu être évité ou réprimé.

Cette distinction de Guillaume ne plut cependant pas au chancelier Philippe qui se refusa à admettre dans l'homme une sensualité purement animale qui échapperait entièrement aux

prises de la raison. De même, en effet, que la connaissance sensible est plus parfaite chez nous que chez l'animal, parce que, devant servir l'intelligence, elle est en quelque sorte pénétrée de l'influence de celle-ci, de même l'appétit sensitif, chez l'homme, participe en quelque manière à la perfection de l'appétit rationnel, puisqu'il doit lui être soumis, et que d'ailleurs dans l'état de justice originelle, il lui était soumis. La conclusion cependant est pratiquement la même que celle de Guillaume d'Auxerre : comme le mouvement indélibéré se produit sans que la raison soit intervenue, il ne peut être imputé parfaitement, comme le serait une faute mortelle ; mais comme son objet confine à la raison et devrait lui être soumis, il est nécessairement entaché d'un désordre moral plus ou moins imputable à la raison. On peut donc dire que le péché inhérent au mouvement indélibéré est dans l'appétit sensitif comme dans son sujet d'inhérence, mais il est dans la raison ou le libre arbitre comme dans sa cause première.

Jean de la Rochelle, adoptant les vues du Chancelier, fonde l'imputabilité sur un péché d'omission : la cause première du mouvement indélibéré est la raison, en ce sens qu'il résulte d'une négligence, d'une omission coupable de la part de la raison, de le réprimer, ou, si l'on veut, d'un consentement permissif, *consensus permissivus*. Formule adoptée par la Somme d'Alexandre de Halès.

Le maître dominicain Guerric de Saint-Quentin attribue à son tour le mouvement indélibéré à un péché d'omission ; toutefois le devoir qui incombe à la raison inférieure de régir l'appétit sensitif n'est pas aussi strict que celui de la raison supérieure à l'égard de la raison inférieure : ce devoir est, non pas *secundum debitum*, mais *secundum congruum*.

La thèse est rejetée par le maître franciscain Guillaume de Méliton, qui n'admet de péché dans le mouvement premier que s'il y a intervention de la volonté.

Mais dans l'entre-temps, saint Albert le Grand rentrait dans le sillon traditionnel : dans le mouvement premier il n'y a sans doute pas d'intervention actuelle de la raison ; mais celle-ci, devant habituellement surveiller les démarches de l'appétit sensitif, est responsable de ne pas en avoir prévenu les mouvements déréglés.

Saint Bonaventure écrit dans le même sens : il ne peut évidemment pas y avoir faute, même légère, dans un acte ou mouvement quelconque, si la volonté n'a pu ni le prévenir ni le réprimer. Mais si la volonté peut prévenir ou réprimer chaque mouvement en particulier, on doit dire que chacun d'eux est péché. Ce mouvement n'est sans doute pas volontaire *simpliciter*, comme dans le cas où la volonté provoque le mouvement désordonné ; mais il est volontaire *interpretative*, comme l'avait déjà dit Guillaume de Méliton, ou *secundum quid*, parce que la volonté a omis de prévenir ou de réprimer le désordre. On peut se trouver dans un état où il soit impossible d'éviter des chutes ; mais s'il nous est possible d'éviter cet état, nous sommes responsables de ces chutes, même si, au moment où elles se produisent, elles ne sont plus en notre pouvoir.

En cette matière saint Thomas d'Aquin suit la tradition commune, mais il s'est refusé à parler de péché d'omission. Quand nous affirmons, écrit-il, que les mouvements indélibérés sont imputables, nous parlons non pas évidemment de ceux qui résultent de causes naturelles entièrement soustraites à l'empire de la raison, mais uniquement de ceux qui procèdent d'une représentation sensible préalable. Or, ces mouvements sont imputables, non point d'une manière parfaite, comme le seraient des actes délibérés, mais imparfaitement, en ce sens qu'ils auraient pu être empêchés ou réprimés par la raison. Il faut d'ailleurs ajouter que la raison ne peut exercer un empire absolu en cette matière : est-elle occupée à réprimer un mouvement, voici qu'un autre surgit qui trompe la vigilance de la raison.

Une tradition séculaire consacrait de la sorte la thèse de l'imputabilité des mouvements indélibérés.

Cette tradition n'est cependant pas tout a fait unanime. L'école d'Alébard et de Gilbert de la Porrée ne pouvait évidemment pas se faire à l'idée d'un péché qui ne fût pas un consentement actuel de la volonté, puisque, à ses yeux, le péché n'existe que par le consentement. Aussi bien voyons-nous, vers la fin du XIIe siècle, Simon de Tournai déclarer que le mouvement indélibéré, n'étant pas au pouvoir de l'homme, ne peut aucunement lui être imputé. La théorie eut sans doute quelque succès, car Prévostin de Crémone, Pierre de Capoue, Étienne Langton connaissent des partisans de cette conception. De même, en 1229-1235, les deux premiers maîtres dominicains Hugues de Saint-Cher et Roland de Crémone, ainsi que le maître *Willermus* consigné dans *Douai 434*, le disent explicitement : aussi longtemps que la raison ne consent pas à ce mouvement, celui-ci ne peut être péché. Et c'est bien dans le même sens que va la théorie de Guillaume de Méliton. Mais elle fut rejetée par Guerric de Saint-Quentin, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Il est d'autant plus intéressant de noter que dans sa Somme théologique, saint Albert le Grand devait la reprendre pour son compte.

La réaction contre la thèse commune n'eut donc guère d'écho au sein des écoles. Et ceci nous dévoile l'idée subjacente profondément ancrée dans les esprits du temps. Chez une nature raisonnable c'est la raison qui doit régner. L'homme doit donc ici, puisqu'il le peut, exercer un contrôle vigilant sur toute représentation sensible, externe ou interne, qui pourrait l'entraîner au mal. Au delà de l'advertence actuelle, réalisée au moment où se produit le mouvement désordonné, au delà de cette autre advertence qui est actuelle au moment où est posée la cause immédiate de ce mouvement, le souci de rectitude morale demande une surveillance habituelle de cette cause elle-même, c'est-à-dire une vigilance générale, un regard habituel, sur ces facultés sensitives elles-mêmes qui pourraient, par leurs mouvements spontanés, détrôner en nous la raison. L'imputabilité des mouvements est sans doute très atténuée, puisque la raison a été surprise ; il n'en reste pas moins vrai qu'il y a manque de rectitude morale pour la raison à omettre ce contrôle habituel, et à se laisser surprendre là où elle aurait pu, et par conséquent dû, rester maîtresse.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

I

LA LOI EN GÉNÉRAL. LA DÉFINITION THOMISTE ET SES ANTÉCÉDENTS 11-47

ARTICLE I. — LES DONNÉES DE LA TRADITION SCOLAIRE ANTÉRIEURE A SAINT THOMAS 11-24

§ 1. — *Les données des juristes*, 12 12-14

§ 2. — *Les données des philosophes et des théologiens*, 14 14-19

§ 3. — *Les données des théologiens du XIIIe siècle*, 19 .. 19-24

ARTICLE II. — LE SENS DE LA DÉFINITION THOMISTE 25-47

§ 1. — *L'interprétation de la définition thomiste (I^a II^ae, q. 90 a. 4 par les écrits antérieurs de saint Thomas*, 25 25-38

§ 2. — *L'interprétation de la définition thomiste par la notion de l'« imperium »*, 38 38-47

II

LA LOI ÉTERNELLE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN ET SES PRÉDÉCESSEURS 51-67

§ 1. — *L'origine franciscaine du traité*, 52 52-58

§ 2. — *L'exposé de Pierre de Tarentaise*, 58 58-63

§ 3. — *Le traité de saint Thomas d'Aquin*, 63 63-67

Conclusion, 67.

III

LA LOI NATURELLE DEPUIS LE DÉBUT DU XIIe SIÈCLE JUSQU'A SAINT THOMAS D'AQUIN 71-100

ARTICLE I. — LA NATURE ET LE CONTENU DE LA LOI NATURELLE 71-96

§ 1. — *De l'école d'Anselme de Laon à Guillaume d'Auxerre*, 71 71-75

§ 2. — *Les maîtres séculiers Guillaume d'Auxerre et Philippe*, 75. Une question anonyme, 77 75-82
§ 3. — *Les premiers maîtres dominicains de Paris.* — Roland de Crémone, 83 ; saint Albert le Grand, 85 83-86
§ 4. — *Les premiers maîtres franciscains de Paris.* — Jean de la Rochelle, 86 ; le « Tractatus de legibus et praeceptis », 87 ; la Somme théologique d'Alexandre de Halès, 88 ; saint Bonaventure, 89 86-90
§ 5. — *Saint Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise.* — Le Commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin, 90 ; Pierre de Tarentaise, 92 ; La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, 94 90-96

ARTICLE II. — LES PROPRIÉTÉS DE LA LOI NATURELLE 97-100
§ 1. — *L'innéité de la loi naturelle*, 97.
§ 2. — *L'immutabilité et l'universalité de la loi naturelle*, 97 97-100

IV

SYNDÉRÈSE ET CONSCIENCE AUX XIIe ET XIIIe SIÈCLES 103-350

CHAPITRE I. — L'ÉLABORATION DU TRAITÉ DE LA SYNDÉRÈSE 105-157

ARTICLE I. — LES PREMIÈRES MENTIONS DU TERME SYNDÉRÈSE. — Les *Quaestiones* d'Udo, 106 ; Simon de Bisiniano, 108 ; Pierre de Poitiers, 109 105-110

ARTICLE II. — LES PREMIERS ESSAIS DE SPÉCULATION THÉOLOGIQUE 110-137
§ 1. — *Le début du XIIIe siècle.* — Les *Quaestiones* d'Étienne Langton, 110 ; Godefroid de Poitiers, 115 ; Alexandre Neckam, 119 110-122
§ 2. — *Guillaume d'Auxerre et ses disciples.* — Guillaume d'Auxerre, 123 ; Hugues de Saint-Cher, 126 ; Roland de Crémone, 128 123-134
§ 3. — *Guillaume d'Auvergne*, 134 134-137

ARTICLE III. — LA CONSTITUTION DU TRAITÉ DE LA SYNDÉRÈSE. — Le chancelier Philippe, 138 138-157

CHAPITRE II. — LES PREMIERS TRAITÉS GÉMINÉS DE LA SYNDÉRÈSE ET DE LA CONSCIENCE 157-235

ARTICLE I. — LES PREMIERS TATONNEMENTS 157-174
§ 1. — *Un exposé anonyme des années 1231-1235.* — *Douai 434*, 157 ; *Paris Nat. lat. 17426*, 163 157-167
§ 2. — *Jean de la Rochelle*, 167 167-171
§ 3. — *Un autre exposé anonyme.* — *Paris Nat. Nouv. acq. 1470*, 172 172-174

ARTICLE II. — ALEXANDRE DE HALÈS. LE COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES. LA SOMME THÉOLOGIQUE. LEURS SOURCES 174-187
§ 1. — *Le Commentaire sur les Sentences*, 174 174-178
§ 2. — *La Somme théologique*, 178 ; ses sources : Philippe, 178 ; deux questions d'Alexandre de *Toulouze 737*, 182 178-187

ARTICLE III. — L'EXPOSÉ DE GAUTHIER DE CHATEAU-THIERRY († 1249), 187 187-196

ARTICLE IV. — ODON RIGAUD ET SAINT BONAVENTURE .. 196-210
§ 1. — *Odon Rigaud*, 196 196-202
§ 2. — *Saint Bonaventure*, 203 203-210

ARTICLE V. — SAINT ALBERT LE GRAND ET SAINT THOMAS D'AQUIN 210-235
§ 1. — *Saint Albert le Grand.* — L'exposé de la *Summa de homine*, 210 ; deux questions disputées, 218 210-221
§ 2. — *Saint Thomas d'Aquin.* — Le Commentaire des Sentences, 222 ; Les questions *De veritate*, 229 ; la Somme théologique, 233 222-235

CHAPITRE III. — LES MAITRES PARISIENS DE LA SECONDE MOITIÉ DU XIIIe SIÈCLE 236-300

ARTICLE I. — LES DISCIPLES DE SAINT BONAVENTURE 236-260
§ 1. — *Pierre de Tarentaise*, 236 236-238
§ 2. — *Gauthier de Bruges*, 238 238-241
§ 3. — *Guillaume de la Mare*, 241 241-245
§ 4. — *Henri de Gand*, 245 245-247
§ 5. — *Richard de Mediavilla*, 247 247-249
§ 6. — *Simon de Lens*, 250 250-253
§ 7. — *Pierre Jean Olivi et Pierre de Trabibus*, 254 254-260

ARTICLE II. — LES DISCIPLES DE SAINT THOMAS D'AQUIN .. 260-273
§ 1. — *Hannibald et Romain de Rome*, 260 260-263
§ 2. — *Jean Quidort*, 264 264-267
§ 3. — *Godefroid de Fontaines*, 267 267-269
§ 4. — *Pierre d'Auvergne*, 269 269-270
§ 5. — *Bernard d'Auvergne*, 270 270-273

ARTICLE III. — QUELQUES MAITRES ANONYMES 273-300
§ 1. — *Un exposé tributaire de la Somme d'Alexandre de de Halès*, 273 273-285
§ 2. — *Un disciple de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure*, 285 285-291
§ 3. — *Essai de synthèse des points de vue bonaventurien et thomiste*, 291 291-297
§ 4. — *Une opinion nouvelle*, 297 297-300

CHAPITRE IV. — LES MAITRES D'OXFORD DU XIIIe SIÈCLE 301-338
§ 1. — *Richard Fishacre*, 301 301-303
§ 2. — *Les deux exposés de Richard Rufus.* — Le Commentaire des Sentences, 303 ; le résumé critique du Commentaire de saint Bonaventure, 308 303-312
§ 3. — *Le traité de Robert Kilwardby.* — La théorie de la conscience, 312 ; la théorie de la syndérèse, 325 312-332
§ 4. — *L'exposé de Nicolas d'Ockham*, 332 332-338
Vue d'ensemble, 338 338-350

V

PROBLÈMES MORAUX RELATIFS A LA CONSCIENCE 353-417

CHAPITRE I. — LA VALEUR OBLIGATOIRE DE LA CONSCIENCE 354-406

ARTICLE I. — LES MAITRES FRANCISCAINS. — Une question d'Alexandre de Halès, 354 ; Jean de la Rochelle, 357 ; Une question anonyme, 361 ; La Somme d'Alexandre de Halès, 364 ; Une question tributaire de cette Somme, 366 ; saint Bonaventure, 372 354-374

ARTICLE II. — MAITRES SÉCULIERS. — Deux questions anonymes, 374 ; Gauthier de Château-Thierry, 379 374-385

ARTICLE III. — SAINT THOMAS D'AQUIN ET SES CONTEMPORAINS. — Saint Albert le Grand, 386 ; le Commentaire des Sentences de saint Thomas, 388 ; une question anonyme, 391 ; Pierre de Tarentaise, 393 ; le *De veritate* de saint Thomas, 394 ; Gauthier de Bruges, 399 ; les derniers écrits de saint Thomas, 403 386-406

CHAPITRE II. — LA SOLUTION DES DOUTES DE CONSCIENCE. — Étienne Langton, 407 ; Guillaume d'Auxerre, 409 ; les premiers maîtres franciscains, 411 ; les premiers maîtres dominicains, 412 ; saint Thomas d'Aquin, 415 407-415
Conclusion 415-417

VI

LE PROBLÈME DE LA MORALITÉ INTRINSÈQUE D'ABÉLARD A SAINT THOMAS D'AQUIN 421-465

ARTICLE I. — D'ABÉLARD A 1230 421-430
§ 1. — *D'Abélard à Guillaume d'Auxerre.* — Abélard, 421 ; Pierre Lombard, 422 ; Étienne Langton, 425 .. 421-426
§ 2. — *Guillaume d'Auxerre et son influence.* — Guillaume d'Auxerre, 426 ; Hugues de Saint-Cher, 428 .. 426-430

ARTICLE II. — LA SUMMA DUACENSIS ET SON RAYONNEMENT 430-443
§ 1. — *L'exposé de la Summa Duacensis* 430-435
§ 2. — *Deux exposés tributaires de la Summa Duacensis.* — Une question anonyme, 436 ; le chancelier Philippe, 439 436-443

ARTICLE III. — LES PREMIERS MAITRES FRANCISCAINS. — Jean de la Rochelle, 443 ; la Somme théologique d'Alexandre de Halès, 444 ; une question anonyme, 445 ; Odon Rigaud, 449 ; saint Bonaventure, 450 443-450

ARTICLE IV. — SAINT ALBERT LE GRAND ET SAINT THOMAS D'AQUIN. — Saint Albert le Grand : le *Tractatus de natura boni*, 451 ; la *Summa de bono*, 452 ; Commentaire sur l'Éthique, 459 ; saint Thomas d'Aquin : Commentaire sur les Sentences, 460 451-463
Vue d'ensemble 463-465

Universitätsbibliothek
Eichstätt

VII

L'INDIFFÉRENCE DES ACTES HUMAINS CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN ET SES PRÉDÉCESSEURS 469-489

§ 1. — *La « Summa de bono » de saint Albert le Grand* .. 470-473

§ 2. — *Le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud* .. 473-479

§ 3. — *Le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand* 479-480

§ 4. — *Le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure* 481-482

§ 5. — *Les écrits de saint Thomas d'Aquin.* — Le Commentaire des Sentences, 492 ; la question *De malo*, 485 ; la Somme théologique, 487 482-488

Vue d'ensemble 488-489

VIII

LES MOUVEMENTS PREMIERS DE L'APPÉTIT SENSITIF DE PIERRE LOMBARD A SAINT THOMAS D'AQUIN 493-589

ARTICLE I. — DE PIERRE LOMBARD AU CHANCELIER PHILIPPE 494-540

§ 1. — *Pierre Lombard et son école.* — Pierre Lombard, 494 ; Odon d'Ourscamp, 496 ; Pierre de Poitiers, 497 ; Pierre de Capoue, 498 ; les *Quaestiones Prepositini*, 500 ; Prévostin de Crémone, 501 ; Trois exposés d'Étienne Langton, 504 ; Godefroid de Poitiers, 513 494-515

§ 2. — *L'école de Gilbert de la Porrée.* — Simon de Tournai, 516 ; Somme de *Bamberg 136*, 518 ; Maître Martin, 519 515-520

§ 3. — *De Guillaume d'Auxerre au chancelier Philippe.* — Guillaume d'Auxerre, 520 ; Hugues de Saint-Cher, 526 ; Roland de Crémone, 528 ; un exposé anonyme, 529 ; maître *Willermus*, 530 ; maître G., 531 ; le chancelier Philippe, 536 520-540

ARTICLE II. — DE PHILIPPE A SAINT THOMAS D'AQUIN 540-584

§ 1. — *Jean de la Rochelle* 540-545

§ 2. — *La Somme théologique d'Alexandre de Halès et les pièces attenantes.* — La Somme d'Alexandre de Halès, 545 ; trois questions anonymes, 547 545-557

§ 3. — *Guerric de Saint-Quentin* 557-561

§ 4. — *Odon Rigaud* 561-563

§ 5. — *Guillaume de Méliton* 563-568

§ 6. — *Saint Bonaventure* 569-572

§ 7. — *Saint Albert le Grand.* — La *Summa de creaturis*, 572 ; une question *De sensualitate*, 574 572-578

§ 8. — *Saint Thomas d'Aquin.* — Le Commentaire des Sentences, 579 ; Le *De Veritate*, 582 ; les derniers écrits, 582 579-584

Vue d'ensemble ..... 584-589 [1]

1. Les tables des manuscrits et des auteurs ainsi que la table alphabétique des matières de ce tome II seront publiées avec les tables correspondantes du tome III.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*